ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

VINGT-DEUXIÈME ET VINGT-TROISIÈME ANNÉES

1947-1948

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne (Ve)

1948

34869

LA TRADITION DES SENTENCES D'ANSELME DE LAON

Dans les questions qui pendant un certain temps ne cessent pas d'occuper les savants, il vient le moment où, après la publication d'un certain nombre de textes ou d'études, il faut faire le « nœud », c'est-à-dire réunir tous les matériaux, comparer tous les résultats et donner, en tirant de ces résultats les conclusions nécessaires, une vue d'ensemble du problème qui puisse, dès lors, servir de base à de nouvelles recherches. Parmi les études ayant pour objet l'histoire littéraire de la théologie médiévale, ce besoin d'un nœud s'impose pour deux questions, étroitement liées l'une à l'autre : celle des *Sententiae Anselmi* et celle de la *Summa Sententiarum*, embrassant à elles deux l'ensemble de la tradition littéraire de l'Ecole de Laon[1]. Nous disposons, en effet, d'un nombre considérable d'études critiques tant sur les *Sentences* dites d'Anselme de Laon que sur la *Somme des Sentences*, mais nous ne savons ni dans quelle mesure les textes connus de l'Ecole de Laon sont apparentés aux sentences authentiques du maître Anselme ni quel rapport existe, au juste, entre les produits de cette école et la *Somme des Sentences*. Résoudre la question de ces rapports est décisif pour l'appréciation et la localisation de chacun de ces écrits. Ce n'est que par là que nous pourrons arriver à déterminer, pour les textes de l'Ecole de Laon aussi bien que pour la *Somme des Sentences*, quel est leur auteur, leur origine et leur caractère.

Sigles : *BGPM* = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.
RTAM = Recherches de Théologie ancienne et médiévale.
BTAM = Bulletin de Théologie ancienne et médiévale.
P. L. = Migne, Patrologia latina.

(1) Une vue d'ensemble sur l'état actuel des recherches concernant cette première période scolastique a été donnée par Cavallera, *d'Anselme de Laon à Pierre Lombard* (Bull. de Litt. Eccl., 1940, p. 40). La littérature sur l'Ecole d'Anselme de Laon est résumée dans l'article de Stegmuller, *Eine neuaufgefundene Sentenzensammlung aus der Schule des Anselm von Laon*, *RTAM*, 1939, p. 33. La littérature sur la *Somme des Sentences* se trouve énumérée dans l'étude de Weisweiler, *La Summa Sententiarum, source de Pierre Lombard*, *RTAM*, 1934, p. 143. — Les plus récentes études sur la question sont celles de dom Odon Lottin, *RTAM*, 1938-47.

Essayons donc de mettre un peu d'ordre dans cet imbroglio de textes. Nous allons d'abord les classer, ensuite nous rendre compte de leurs traits caractéristiques et rechercher les rapports qui ont existé entre eux. En donnant à chacun de ces textes sa place dans la tradition commune de l'Ecole de Laon, nous verrons peut-être un peu plus clairement comment se pratiquait l'enseignement théologique dans la fameuse école du maître Anselme et dans les écoles qui en dépendent.

1. — Le fonds commun des textes de l'Ecole de Laon

Commençons notre examen par les textes dits de l'Ecole de Laon pour en venir, plus tard, à la *Somme des Sentences*. En ce qui concerne ces textes, un fait est généralement reconnu : c'est que nous ne disposons d'aucun ouvrage authentique d'Anselme de Laon. Depuis qu'a été réfutée l'opinion de Bliemetzrieder[1] qui considérait les textes publiés par lui-même comme œuvre d'Anselme, nous savons que tous les écrits que nous possédons ne peuvent être que des ouvrages des disciples de l'écolâtre de Laon. Encore la notion de disciple est-elle assez vague : il s'agit de savoir si les auteurs sont les disciples du maître ou peut-être seulement les disciples de ses disciples, et si leurs écrits ont subi d'autres influences que celle de l'Ecole de Laon. Mais du moins sommes-nous fixés sur une donnée négative : nous ne pouvons pas nous attendre, dans les textes qui nous sont conservés, à une reproduction de première main des sentences de l'écolâtre de Laon.

A défaut d'indications précises sur les sentences authentiques du maître Anselme, plusieurs savants se sont efforcés d'établir au moins les rapports mutuels des différents ouvrages de son école, en étudiant les ressemblances des différents textes connus. C'est ainsi que dom Lottin[2] a comparé, passage par passage, les « Sententiae Atrebatenses » qu'il venait de découvrir, aux Sentences « Principium »[3] et aux « Sententiae divinae paginae »[4] déjà connues.

(1) Bliemetzrieder, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, *BGPM*, 18, 1-2. Cette thèse a été attaquée par Geyer, *Theol. Revue* (1923), p. 228. Plus tard, Bliemetzrieder a atténué sa thèse d'une façon qui s'approche beaucoup de nos résultats, *RTAM*, 1931, p. 289.

(2) Lottin, *Aux origines de l'Ecole théologique d'Anselme de Laon*, *RTAM*, 1938, p. 101. Edition du texte *ib.*, p. 205. Voir aussi la rectification de l'auteur *BTAM*, 1938, n^{os} 743 et 744.

(3) C'est ainsi que nous désignerons, par son *Incipit*, le texte édité par Bliemetzrieder, *BGPM*, 18, 2-3, p. 47, sous le titre de *Sententiae Anselmi*. Ce titre, généralement reçu, prête tellement à l'équivoque — puisque nous aurons constamment à parler des Sentences d'Anselme —, qu'il était impossible de le maintenir.

(4) Ed. de Bliemetzrieder, *BGPM*, 18, 2-3, p. 3.

Mais c'est surtout le P. Weisweiler qui a employé cette méthode ; il en a même fait une question de principe : se basant sur l'identité littérale qu'il constatait entre quelques textes principaux de l'école et d'autres textes ou fragments, le P. Weisweiler a soutenu que la compilation était le système de travail caractéristique de l'école de Laon. Selon lui, les auteurs de cette école avaient l'habitude de suivre un ou plusieurs textes, plus ou moins fragmentaires, choisis parmi les écrits de leur entourage, de leur emprunter, tour à tour, des passages plus ou moins importants et de fabriquer ainsi de nouveaux « ouvrages » plus complets[1].

Il est certainement vrai que bon nombre des écrits que nous connaissons, doivent leur origine au procédé de la compilation. Les exemples donnés par le P. Weisweiler ne laissent aucun doute à ce sujet. Mais on ne saurait prendre ces écrits pour les produits typiques, voire même uniques de l'Ecole de Laon. Les compilations ne sont qu'une catégorie de la production littéraire de notre école : il y en a d'autres, à côté d'elles, et de plus importantes. Il est évident que seuls les textes qui portent les signes d'une dépendance littérale, c'est-à-dire qui renferment des emprunts textuels à un ou à plusieurs autres ouvrages, méritent le nom de « compilations ». Or, ceci est loin d'être la règle. Il y a, premièrement, des textes qui ont servi de modèles aux compilations connues : ils ne se laissent pas, eux, ramener à d'autres modèles. Nous connaissons bien les écrits qui dépendent d'eux, mais nous ne connaissons pas ceux dont ils dépendent à leur tour et personne ne saurait dire si de tels écrits existent. Ces textes n'entrent donc pas dans la catégorie des compilations, mais forment une catégorie à part ; pour les caractériser nous les désignerons par la suite par le terme de « textes modèles ». A cette catégorie appartiennent les Sentences « Principium », les *Sent. Div. Pag.* et le traité inédit sur les sacrements du ms. théol.-philos. Q 253 de la Biblio-

(1) *BGPM*, 33, 1-2. L'erreur qui a été introduite ainsi par le P. Weisweiler est, en quelque sorte, l'opposée de celle de Bliemetzrieder ; elle a obscurci ce qu'il y avait de vrai dans la thèse de ce dernier. Constatant que même les meilleurs textes de l'Ecole de Laon ne sont pas des ouvrages authentiques du maître Anselme (ce qui est exact), le P. Weisweiler en est venu à les regarder comme des compilations, c'est-à-dire comme des écrits relativement tardifs de l'Ecole (voir, p. ex. *BGPM*, 33, 1-2, p. 120, pour les Sent. « Principium »). Cela est certainement inexact. En adoptant la thèse du P. Weisweiler, les savants n'ont pas vu, derrière la tradition littéraire, l'influence immédiate de l'enseignement d'Anselme de Laon. Quelquefois seulement, ils se sont rendu compte qu'il doit y avoir des « Sentences primitives » qui se réflètent dans nos écrits. Voir, p. ex., Lottin, *BTAM*, 1938, n° 744, qui admet l'existence d'une source commune pour quelques-uns des plus anciens textes de l'Ecole de Laon, et Weisweiler, *RTAM*, 1933, p. 250, qui établit que l'écrit « Deus de cuius principio... » reproduit un stade primitif des Sent. « Principium ». Ces « Sentences primitives », on les a très justement rapprochées des Sentences d'Anselme. Nous chercherons à montrer que les textes de l'Ecole de Laon répondent tous à une conception commune qui ne peut être que celle des Sentences originales d'Anselme et qui a été reproduite par les disciples du maître sous forme de *reportatio*.

thèque de Stuttgart[1]. Pour ces trois textes, il est bien établi qu'aucun ouvrage connu ne leur a servi de base.

Il y a, en second lieu, un certain nombre de textes qui, bien que se rapprochant d'autres produits de l'école, ne se laissent pourtant pas exactement fixer parce que nous ne connaissons ni des textes auxquels ils s'apparentent littéralement ni des textes qui en dépendent. Ils appartiennent visiblement à la grande famille des produits de l'école, mais leur généalogie reste incertaine. Cette catégorie de textes indéfinissables n'a donc rien à faire ni avec les compilations ni avec les « textes modèles ». Nous les appellerons par la suite « textes isolés » ; citons comme exemples de ce groupe les Sentences « Deus cuius principium... »[2] et les « Sententiae Berolinenses »[3].

Nous voilà donc en présence de trois groupes de textes qui constituent les éléments essentiels de la tradition littéraire de l'Ecole de Laon : les textes modèles, les textes isolés et les compilations. (La *Somme des Sentences* qui a une place spéciale dans la même tradition, nous occupera plus tard). Notons que de ces trois groupes de textes, seules les compilations, grâce à leurs emprunts littéraux, se sont prêtées, jusqu'à présent, à quelque jugement critique[4], tandis que les autres textes, certainement les plus importants, échappaient à toute tentative de localisation[5]. Pour les compilations, en effet, la question de parenté était facile à résoudre : en suivant d'autres textes, elles se rangent elles-mêmes dans le sillage de ceux-ci. Mais cela nous dit peu de chose. Il nous importe peu de connaître des compilations et de savoir qu'elles ont utilisé certains textes antérieurs, tant que nous ignorons ces textes eux-mêmes. Comme nous avons rejeté la thèse du P. Weisweiler selon laquelle la compilation représente le système de travail typique de l'Ecole de Laon, nous devrons donc concentrer nos regards sur les textes non-compilés, c'est-à-dire sur les textes modèles et les textes isolés, pour chercher à les localiser.

Pour ce travail de localisation, une double constatation nous servira de point de départ : les textes qui nous occupent reproduisent, tous, les mêmes matières — bien que dans des formules différentes — et ils les reproduisent, tous, dans le même ordre. C'est donc, à défaut d'une identité de forme, une ressemblance de fond et de plan général que nous leur

(1) Cf. Weisweiler, *BGPM*, 33, 1-2, p. 140. Le texte est inédit, mais de nombreux passages qui y sont contenus, reviennent dans les *Sententiae Atrebatenses*, voir les notes critiques de l'édition de dom Lottin, *RTAM*, 1938, p. 205.

(2) Ed. de Weisweiler, *RTAM*, 1933, p. 252.

(3) Ed. de Stegmuller, *RTAM*, 1939, p. 39. Je regrette de n'avoir pu consulter les « Sententiae Varsovienses », signalées par Stegmüller, *Divus Thomas* (Piac.) 45 (1942), p. 301.

(4) Voir l'ouvrage cité du P. Weisweiler, *BGPM*, 33, 1-2, où sont signalés et analysés plusieurs ouvrages du genre compilatoire.

(5) C'est ainsi que le P. Weisweiler n'arrive pas à localiser les *Sent. Div. Pag.* L'hypothèse qu'il émet au sujet des Sent. « Principium » me paraît inacceptable.

trouvons. Nous entendons, pour ainsi dire, partout le même air : ce sont les mêmes motifs qui reviennent aux mêmes moments, mais ils reviennent avec une harmonisation personnelle, dans une adaptation nouvelle et accompagnés de variations plus ou moins importantes.

Quant à la ressemblance de fond, on peut s'en faire une idée par les exemples suivants, pris dans les deux principaux de nos textes modèles. Ces exemples sont tirés du traité « De creatione » et rapportent le séjour des premiers hommes au paradis.

Sent. Princ. (58)[1]

Virum et mulierem deus fecit et factos in paradiso voluit esse. Ubi autem paradisus iste sit, in scripturis plane determinatum non invenitur. Dicit autem scriptura locum esse amoenissimum, plenum suavitatis, in quo fontes et arbores diversorum fructuum et animalia fuisse credimus, omnia autem ad usum et ad obsequium hominis. Dicunt autem quidam paradisum esse in partibus orientis in locis eminentibus ad quem aquae diluvii non ascenderunt. Posito ergo adam cum consorte sua in paradiso, praecepit eis deus ut de ligno vitae comederent et de ligno scientiae boni et mali non gustarent, non quia noxium esset lignum, sed ut oboedientia bona meritum inveniret. Lignum autem istud non ideo lignum scientiae boni et mali vocatur quia quoniam ex sua natura comedentibus boni et mali dare posset scientiam, sed ideo quia si ex illo contra dei praeceptum sumerent, boni prosperitatem et mali adversitatem experimento discerent... Lignum vero vitae hoc in se naturaliter habuit ut vescentibus assidue tolleret senium et omnem vitae arceret defectum...

Sent. Div. Pag. (25).

Virum et mulierem in tanta dignitate formatos posuit in paradiso.

Erant ibi ligna diversorum generum, scilicet lignum vitae, lignum scientiae boni et mali. Lignum vitae appellatum est quia inde sustentarent vitam suam, comedendo fructum statutis temporibus ut nec senio nec morbo afficerentur... Lignum vero scientiae boni et mali appellatum est quia quam cito homo inde comederet, sciret bonum et malum per experimentum... et ita propter effectum qui inde sequeretur, appellatum est sic, non quod in eo esset scientia aliqua. Interdixit autem deus ne de hoc ligno comederent.

Nous retrouvons le même passage, quoique moins bien élaboré, dans nos textes isolés, parmi lesquels soient cités les Sent. « Deus cuius principium... » et les *Sent. Berol.*

Sent. « Deus... » (259).

Hominem talem creavit et in paradiso constituit,

Sent. Berol. (47).

Formavit igitur deus hominem et posuit eum in paradisum. Paradisus est locus amoenitatis et voluptatis in ea parte terrarum ad quam diluvii aquae ascendere

(1) Selon le P. Weisweiler (*BGPM*, 33, 1-2, p. 141) qui suit les remarques de M. Geyer, ce n'est pas le ms. de Heiligenkreuz que Bliemetzrieder a pris comme base de son édition, mais plutôt les mss qu'il cite dans son appareil critique, qui donnent le meilleur texte. Cela est très juste. Dans nos citations, nous suivons donc le texte des notes de l'édition de Bliemetzrieder, non l'édition même.

in quo arbores, fontes, animalia esse credimus. Ex omnibus praeter fructum scientiae boni et mali hominem licite vesci permisit, ut assiduo fructuum usu in talem promoveretur perfectionem qualem sancti habituri sunt post resurrectionem. Fructum autem scientiae boni et mali prohibuit ne de illo comederet.

non potuerunt. In quo paradiso... erant multae arbores, ut arbor scientiae boni et mali et lignum vitae. Quae non ideo dicitur scientiae boni et mali quod aliqua scientia in ea esset, sed propter fructum a deo homini interdictum, quo fructu si uteretur homo continuo experiretur quid esset inter bonum et malum... Lignum vitae similiter dicitur non quod vita in eo esset, sed propter fructum...

On voit clairement, surtout dans la tradition des textes modèles, qu'il s'agit du même sujet. Cependant, il ne saurait y être question de dépendance littérale, car la rédaction et la longueur des deux textes sont sensiblement différentes. Ces différences sont encore plus considérables dans les *Questions* qu'on rencontre au cours de l'exposé dogmatique. Ainsi le passage ci-dessus est suivi dans les *Sent. Div. Pag.* d'une question sur l'arbre de connaissance[1] ; aux Sent. « Principium » cette question fait défaut. Au passage précédent, traitant de la création de la femme, nous trouvons dans les deux textes des questions entièrement différentes[2]. Dans les textes isolés, on fait la même observation. Dans tous les détails, la diversité est donc si grande qu'il n'y a réellement que le sujet qui reste comme fonds commun.

Mais — comme nous l'avons déjà dit — il est encore un autre élément commun qui caractérise nos textes. C'est, à côté de leur ressemblance de fond, leur ressemblance de plan général. Nous avons vu, tout à l'heure, un passage du traité « De creatione ». Ce traité est composé de deux parties qu'on pourrait appeler : « De angelis » et « De homine ». Nous traçons, ci-dessous, un tableau qui fait connaître le plan de la première partie tel qu'il se présente dans nos deux textes modèles[3].

Sent. « Principium ».		*Sent. Div. Pag.*
Dieu a créé le monde pour faire participer d'autres êtres à sa perfection. (48, 10-49, 3)	1	Dieu a créé le monde pour faire participer d'autres êtres à sa perfection. (10, 7-11, 10)
Dieu a créé toutes les choses « simul » et « non ex traduce ». (49, 4-11)	2	[Deux questions sur le temps et la matière de la création. (11, 11-12, 8)]
[*manque*]	3	Les quatre éléments. La perfection du nombre 6. (12, 9-13, 5)

(1) *Ib. : Quaeritur autem quare interdixerit, an quia nocivus erat fructus in se vel venenosus an quia invidus erat quod nollet sibi parificare vel avarus, scilicet quod sibi reservaret...*

(2) Sent. « Principium » (p. 58) : *Sed quaeritur si adam, dum ista in eum fierent, aliquam habuerit notitiam eorum quae fiebant... Sent. Div. Pag.* (p. 25) : *Quaeritur autem de loco istius costae, an remanserit vacuus an aliquid sit restitutum in loco eius...*

(3) Nous renonçons cette fois à reproduire les textes isolés dont l'exposé est, ici comme ailleurs, très défectueux.

La création des Anges. Le moment de leur création : « in principio ». (49, 12)	4	La création des Anges. Discussion sur le moment de leur création. (13, 6-14, 5)
Les qualités des Anges. (49, 13-51, 11)	5	[Trois questions sur les qualités des Anges. (14, 6-15, 7)]
La prééminence de Lucifer. (51, 12-22)	6	[*manque*]
L'orgueil de Lucifer. (51, 22-52, 4)	7	L'orgueil de Lucifer. (15, 8-10)
Sa chute. (52, 5-15).	8	Sa chute. (15, 10-15)
Deux questions sur la chute des Anges. (52, 16-53, 17)		Quatre questions sur la chute des Anges. (15, 16-16, 25)
Séjour actuel des Anges déchus. (53, 18-54, 4)	9	Séjour actuel des Anges déchus. (16, 26-17, 1)
		Question sur les *corpora aerea* des Anges. (17, 1-5)
Le libre arbitre des Anges après la chute. (54, 5-14)	10	[Question sur le libre arbitre des Anges après la chute. (17, 6-18, 3)]
[Questions sur les hiérarchies des Anges. (54, 15-55, 3)].	11	[Voir, ci-dessous, p. 42, n. 1].
[Question sur les motifs de la création du diable. (55, 4-16)]	12	[*manque*]

Nous voyons que, malgré l'inégalité des passages (parfois une seule phrase dans l'un des textes correspond à un long exposé dans l'autre), malgré quelques omissions (où parfois tout un passage manquant n'est représenté que par une question) et malgré la présence de quelques passages douteux, le parallélisme du plan n'est pas méconnaissable. Nous pourrions tracer un tableau analogue pour la seconde partie du traité « De creatione » de même que pour les autres traités qui, avec celui de la Création, forment dans nos textes le corps des Sentences de l'Ecole de Laon : celui de la Trinité qui le précède et ceux de la Rédemption et des Sacrements qui le suivent.

La connaissance du plan tel que nous venons de l'esquisser peut être d'une grande utilité pour l'appréciation de nos textes. Elle, et elle seule, saurait nous procurer le moyen de porter un jugement sur les ouvrages de l'Ecole de Laon qui, jusqu'à présent, échappaient à toute tentative de localisation, à savoir ceux qui ne sont pas faits d'emprunts littéraux, c'est-à-dire nos textes modèles et nos textes isolés. Arriverons-nous à aller un peu plus loin à l'aide de tableaux semblables à celui que nous avons tracé ? Arriverons-nous peut-être à établir une conception commune à laquelle les plans plus ou moins fragmentaires de nos textes répondent? Ce serait un progrès important qui nous découvrirait quelque vestige des sentences introuvables d'Anselme et nous permettrait de déterminer, avec une certaine exactitude, le caractère littéraire des écrits de son école.

Si on regarde le tableau qui précède, on s'aperçoit, hélas ! que nous sommes encore loin d'un tel résultat. On reconnaît, certes, des traits communs dans nos textes : c'est le même ordre d'idées qui s'annonce

toutes les fois. Mais comment distinguer, au cas d'une divergence, lequel des textes a raison puisque nous n'en avons que deux ? Et devant une lacune, comment discerner s'il s'agit d'une addition de l'un ou d'une omission de l'autre ? Même en admettant qu'un plan a une certaine logique immanente à laquelle nous pourrions avoir recours, nous n'arriverions pas à dissiper tous les doutes. Pour profiter de notre schéma, il faudrait que se présentât à notre examen un autre texte plus complet et qui confirme les données de nos textes modèles auxquelles nous n'osons pas encore faire confiance. C'est dans l'espoir de trouver cette confirmation que nous tournons, maintenant, nos regards vers la *Somme des Sentences*[1].

Nous trouvons, en effet, que dans la *Somme des Sentences*, les mêmes sujets sont traités dans le même ordre que dans les textes principaux de l'Ecole de Laon.

Qu'on regarde pour s'en convaincre les passages que nous avons cités plus haut sur le séjour des premiers hommes au paradis, en les comparant au passage correspondant de la *Somme des Sentences*.

Summa Sent. (94)

Tulit deus hominem et posuit in paradisum voluptatis... Paradisus in parte orientali a sanctis fertur esse locus eminentissimus, ut nec aquae diluvii illuc pertingere possent. In quo erant ligna diversi generis, lignum vitae, lignum scientiae boni et mali et alia plura. Lignum vitae appellatum est quod talis naturae erant fructus eius ut defenderent a mortis accessu et omnis infirmitatis molestia. Aliud erat lignum scientiae boni et mali quod non e natura nomen habuit, sed ex occasione... ut quam cito homo comederet de fructu eius, tam cito sciret per experientiam quid distaret inter bonum quod reliquerat et malum quod invenerat...

On observera non seulement que la similitude est évidente, mais encore que le texte de la *Somme des Sentences* est, de loin, le meilleur et le plus complet. Même résultat pour le plan général. Nous donnons, ci-après, le schéma de la première partie du traité « De creatione », parallèlement à celui que nous en avons donné plus haut.

Summa Sent.

1. Dieu a créé le monde pour faire participer d'autres êtres à sa perfection (79C-D). Question sur la création des âmes humaines (79D-80C).

2. La création des Anges. Le moment de leur création : avant toutes les autres créatures (80C-81B).

(1) *P. L.*, 176, 41. L'état du texte de la *Somme des Sentences* est très mauvais. Surtout la distribution des chapitres, tout à fait arbitraire, est plutôt pour cacher l'ordre du discours que pour le faire ressortir. Une nouvelle édition, qui serait très utile, devrait, à notre avis, s'inspirer de deux principes : 1° distinction, de manière apparente, de l'exposé dogmatique proprement dit et des questions, objections et « dubia » qui s'y rattachent ; 2° établissement du plan de l'exposé dogmatique selon celui des *Sentences* d'Anselme de Laon, compte tenu, évidemment, des modifications qui ont été opérées dans la *Somme des Sentences*.

3. Lieu de leur création (81C-D).

4. Les qualités des Anges (81D).
Question sur les qualités des Anges (81D-82C).

5. Rébellion d'une partie des Anges, attachement à Dieu de l'autre partie (82D-83A).
Deux questions sur l'intervalle entre la création des Anges et leur état définitif (83A-D).

6. Prééminence de Lucifer (83D-84A).

7. L'orgueil de Lucifer (84A-B).

8. Sa chute (84B).

9. Le séjour actuel des Anges déchus (84B-D).

10. Le libre arbitre des Anges après la chute (84D).
Trois questions sur le libre arbitre des Anges après la chute (84D-85C).

11. Les hiérarchies des Anges (85C-86B).
Trois questions sur les hiérarchies des Anges (86B-87B).

On voit très bien que, hormis les n^{os} 3 et 5, le plan de la *Somme des Sentences* correspond exactement à celui de nos textes modèles et le confirme. A l'aide de la *Somme des Sentences*, nous arrivons donc à fixer les passages qui, dans les textes de l'Ecole de Laon, répondent à une tradition commune. Ce sont tous ceux qui figurent, même incomplètement, dans un de nos textes modèles et se retrouvent pareillement dans la *Somme des Sentences*. Puisque la *Somme des Sentences* ne dépend ni de l'un ni de l'autre de nos textes modèles, elle constitue un excellent moyen de contrôle pour ceux-ci.

Essayons, à titre d'expérience, de dégager la conception commune de cette partie du traité de la Création et d'en dresser un plan « authentique ». Retranchons, tout d'abord, toutes les questions : ne se trouvant qu'exceptionnellement dans plusieurs textes, elles forment certainement un élément accidentel du traité. (Nous ne tiendrons compte que de celles qui indiquent, à des endroits défectueux, l'emplacement d'un passage dont elles sont la seule et unique trace). Le premier paragraphe de la *Somme des Sentences* qui correspond au premier paragraphe des textes modèles est apparemment le prologue qui précède le traité. Le reste du traité se divise, assez clairement, en trois parties. Les paragraphes 2-4 de la *Somme des Sentences* (2-5 des textes modèles) traitent de la création des Anges, les paragraphes 5-8 (6-8) de la rébellion de Lucifer, les paragraphes 9-11 (9-12) de l'état des bons et des mauvais Anges après la chute de ces derniers. En examinant les paragraphes un à un, nous arrivons aux résultats suivants : les paragraphes 2 et 3 des textes modèles paraissent douteux, l'un ne se trouvant qu'aux Sent. « Principium », l'autre aux *Sent. Div. Pag.*, tous les deux désavoués par la *Somme des Sentences* et étrangers à l'ordre des idées. Plus douteux encore est le paragraphe 12 des textes modèles : la question des Sent. « Principium » que nous trouvons à cette place ne représente pas, comme celles des para-

graphes 5, 10 et 11, un passage manquant et qui figure dans les autres textes ; elle n'a donc rien à faire avec le plan authentique. Tous les autres paragraphes des textes modèles semblent bien appartenir au fonds commun, parce que leur existence est confirmée par le texte de la *Somme des Sentences*. Si le paragraphe 6 manque aux *Sent. Div. Pag.*, il s'agit donc d'une lacune de celles-ci et non pas d'une interpolation des Sent. « Principium ». Restent à examiner les paragraphes en surnombre qui se trouvent dans la *Somme des Sentences*, mais n'existent dans aucun de nos textes modèles. Ce sont les paragraphes 3 et 5. Le premier doit être apocryphe, parce qu'il sort évidemment du plan général. Le second pourrait bien être authentique : il se place avantageusement dans le cadre du plan général, et l'omission des textes modèles n'est pas une preuve certaine de sa non-authenticité, vu que dans les Sent. « Principium » le paragraphe 4, dans les *Sent. Div. Pag.* le paragraphe 5 — entre lesquels il se placerait — sont très mal reproduits. Ce paragraphe pourrait donc bénéficier du doute. Tout compte fait, le plan de notre traité se présente de la manière suivante :

PROLOGUE : LA BONTÉ DIVINE, CAUSE DE LA CRÉATION

I. La création des Anges.
   a) Quand ont-ils été créés ?
   b) Où ont-ils été créés ? (?)
   c) Comment ont-ils été créés ?

II. La rébellion de Lucifer.
   a) La prééminence de Lucifer.
   b) L'orgueil de Lucifer.
   c) Sa chute.

III. Les Anges après la chute.
   a) Le séjour des Anges déchus.
   b) Le libre arbitre des Anges fidèles et des Anges déchus.
   c) Les hiérarchies des Anges fidèles.

Le plan que nous venons ainsi de reconstituer représente, à peu de chose près, la conception commune à laquelle remontent tous nos textes. Nous avons établi ce plan pour une partie des *Sentences* de l'Ecole de Laon, mais nous pourrions l'établir aussi, selon le même procédé, pour toutes les autres parties. Or, une fois que nous savons qu'il y a réellement une conception commune qui représente comme l'héritage constant et authentique de la tradition de Laon, nous savons aussi qu'elle ne peut émaner que de la source originale dont dérive cette tradition. Et puisque cette source se trouve être l'enseignement du maître Anselme, la conception commune que nous sommes arrivés à démêler dans les textes de son école, ne peut être que son œuvre. L'existence de cette conception commune prouve que les *Sentences* des disciples d'Anselme sont toutes fondées sur la même base, autrement dit qu'elles reproduisent toutes les *Sentences* qu'Anselme lui-même a enseignées dans son école. Nous fixe-

rons plus tard le mode de cette reproduction, retenons pour le moment le résultat que nous avons acquis en tant qu'il concerne les *Sentences* d'Anselme. Nous nous sommes, en effet, approchés de ces *Sentences* : si nous ne les connaissons pas dans tous leurs détails, du moins pourrons-nous dire que la conception que nous avons dégagée comme fonds commun des écrits de l'Ecole de Laon en est un élément authentique. Car, résumons-le, le plan qui se reflète dans tous les textes de cette école ne peut être que le plan des *Sentences* du maître dont ses disciples se sont inspirés dans leurs écrits.

2. — Le caractère systématique des Sentences d'Anselme de Laon

Ne nous méprenons pas sur la portée de ce résultat ! Si nous pouvons reconstituer, d'une façon approximative, le plan des *Sentences* d'Anselme de Laon, cela ne veut pas dire, évidemment, que nous possédions ce précieux document. Non, il est et il reste perdu, et il n'y a que quelques indications qui nous sont fournies à son sujet. Cherchons toutefois à profiter, de notre mieux, de ces indications. Nous pourrons, d'abord, étendre notre essai de reconstitution aux autres traités des *Sentences* d'Anselme, dans la mesure où ceux-ci sont conservés et publiés. C'est ce que nous ferons dans l'appendice de cette étude, en reproduisant chaque paragraphe non seulement par un titre sommaire, mais par des citations détaillées qui permettront de reconnaître, à peu près, l'ordre d'idées des *Sentences* d'Anselme.

Etablissons tout d'abord les conclusions générales auxquelles notre enquête nous permet d'arriver.

Nous disons au risque d'anticiper sur le résultat de notre reconstitution, que les *Sentences* d'Anselme se composaient de quatre parties principales[1].

(1) Ces traités sont conservés dans les différents écrits de l'Ecole de la façon suivante : Les Sent. « Principium » contiennent quelques fragments du traité de la Trinité, tout le traité de la Création et les deux premières parties du traité de la Rédemption. Les *Sent. Div. Pag.* contiennent le traité de la Trinité, le traité de la Création (incomplet), la troisième partie du traité de la Rédemption (des deux autres parties rien que quelques fragments) et, du traité des Sacrements, la partie concernant le *baptême*. Le ms. de Stuttgart (voir, plus haut, p. 4, n. 1) contient le traité des Sacrements à l'exception de la partie consacrée au mariage. La partie sur la pénitence est conservée, en outre, dans le texte « Cum remissione peccatorum... » (cf. Weisweiler, *BGPM*, 33, 1-2, p. 215). La partie sur le mariage est conservée dans les textes « Cum omnia sacramenta... Coniugium est secundum Isidorum... » et « De coniugio tractantibus... » (cf. Weisweiler, *ib.*, p. 16). Notons encore le cod. lat. 708 de la Bibliothèque Mazarine qui, selon Bliemetzrieder, *BGPM*, 18, 2-3, p. 15, contient de petits traités sur le baptême, la confirmation, l'eucharistie, le mariage et l'excommunication. Je veux signaler, enfin, le cod. Ec. Méd. 413 de Montpellier contenant également un traité sur le mariage qui semble appartenir à la tradition de l'Ecole : « Coniugio ut ait... ».

I. De Trinitate.

II. De Creatione.
  a) De angelis.
  b) De homine.

III. De Redemptione.
  a) De lege naturali.
  b) De lege scripta.
  c) De incarnatione verbi.

IV. De Sacramentis.
  a) De baptismo.
  b) De eucharistia.
  c) De paenitentia.
  d) De coniugio.

Dans le traité sur les sacrements, il n'y a pas eu de partie spéciale pour les sacrements de la confirmation et de l'extrême-onction, mais il semble qu'un court passage leur était, respectivement, consacré[1]. Le sacrement de l'ordre n'était pas traité, mais il y avait peut-être un traité sur la simonie qui en résumait l'essentiel[2]. A la fin, il se trouvait probablement une petite sentence eschatologique « De visione Dei »[3].

Au premier regard sur ce plan quadripartite, on s'aperçoit de ce qui fait la particularité et le mérite des *Sentences* d'Anselme de Laon. C'est qu'elles donnent, pour la première fois dans l'histoire, un exposé complet et systématique, bien que très succinct, de la doctrine théologique. Nous ne leur trouvons aucun souci de développer ou de nuancer la pensée dogmatique : il serait difficile d'y découvrir une seule idée neuve, tant elles reposent sur la doctrine fidèlement conservée des Pères et notamment de S. Augustin. Mais cette doctrine — et c'est là l'esentiel — est présentée dans une forme entièrement originale ; malgré son titre modeste et traditionnel de *Sententiae*[4] plus exactement *Sententiae divinae paginae* ou *Sententiae divinitatis*[5] qu'on peut traduire par « Positions théologiques tirées de la Sainte Ecriture », l'œuvre d'Anselme de Laon revêt le caractère de la première Somme de théologie du moyen âge. Les *Sentences* d'Anselme marquent ainsi un progrès de la plus grande importance : c'est par elles qu'a été introduit dans la théologie le principe systématique qui, dès lors, devait y jouer un si grand rôle.

(1) Cf. Weisweiler, *BGPM*, 33, 1-2, p. 212 et p. 88.

(2) Voir l'index de Weisweiler, *op. cit.*, sous « Weihe » et « Simonie ».

(3) Voir l'index de Weisweiler, *op. cit.*, sous « Letzte Dinge ».

(4) Sur le terme de « Sententiae » cf. l'exposé très instructif de Pare-Brunet-Tremblay, *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement* (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa, III), p. 267.

(5) Le titre « *Sententiae Divinitatis* » se trouve dans l'Ecole de Gilbert de la Porrée (cf. Geyer, *BGPM*, VII, 2-3), dans l'Ecole de Pierre Abélard (cf. *P. L.*, 178, 1687, n. 79), mais aussi dans l'Ecole de Laon (cf. la note de Bliemetzrieder, *BGPM*, 18, 2-3, p. 19, sur le cod. lat. 854 de Vienne). — Sur le sens du mot *divinitas*, c'est-à-dire « Sainte-Ecriture », cf. Pare-Brunet-Tremblay, *op. cit.*, p. 220.

Le plan, apparemment si simple, des *Sentences* d'Anselme est, en réalité, une invention tout à fait remarquable. Il ne reproduit, notons-le, aucun modèle antérieur, qu'il s'agisse des symboles de la foi ou d'écrits théologiques de quelque époque que ce soit. Aux temps des Pères, il n'y a, pour donner des exposés complets de théologie, que quelques petits résumés, fort éloignés d'un vrai systématisme. L'« Enchiridion » de S. Augustin ou le « De fide ad Petrum » de S. Fulgence en sont des exemples[1]. L'ouvrage « De summo bono » de S. Isidore relève d'un autre genre littéraire ; cet ouvrage a un certain caractère encyclopédique, mais pas plus de tendance systématique que les écrits que nous venons de mentionner[2]. Dans l'époque carolingienne, le « De Trinitate » d'Alcuin[3], l'œuvre la plus universelle de cet auteur, n'est qu'une compilation de passages empruntés à S. Augustin, presque sans aucun ordre méthodique. Le « De divisione naturae » de Scot Erigène[4] n'en a pas davantage ; cet ouvrage a un ordre si peu cohérent qu'il ne peut guère prétendre au caractère d'un exposé dogmatique. Même les contemporains d'Anselme de Laon n'entrent pas en compétition. Surtout les écrits du grand Anselme de Cantorbéry, si riches qu'ils soient en nouvelles idées, offrent bien peu d'intérêt du point de vue formel. Leur intention purement spéculative ou apologétique les rapproche plutôt des œuvres des Pères, qu'elle ne correspond aux tendances systématiques de l'écolâtre de Laon[5].

Cette tendance est donc essentiellement nouvelle et même révolutionnaire. Elle correspond, cependant, à un besoin réel de l'époque. Qu'on s'imagine ce que devait signifier à un temps où l'on s'efforçait d'élever le très modeste niveau d'instruction du clergé — surtout du bas clergé —, la création d'une méthode qui permettait la vulgarisation de la doctrine catholique dans une forme aussi simple que précise, adaptée à l'intelligence d'auditeurs tant soit peu instruits ! Le succès en devait être reten-

(1) Voir, respectivement, *P. L.*, 40, 231 et 753 (sous le nom de saint Augustin). D'autres ouvrages de ce genre sont le « De ecclesiasticis dogmatibus » de Gennade de Marseille (*P. L.*, 58, 979, cf. Journal *für theol. Studien*, 1906, p. 78), le « Formularum spiritualis intelligentiae ad Veranum liber unus » d'Eucherius de Lyon (*P. L.*, 42, 1199). Les écrits de S. Fulgence et de Gennade ont connu un succès littéraire particulièrement grand. Inutile de dire qu'Anselme de Laon s'en est certainement inspiré ; ses sentences n'en perdent rien de leur originalité.

(2) *P. L.*, 83, 537. Toujours est-il que l'ouvrage de saint Isidore groupe déjà les matières par chefs doctrinaux ; cf. la juste appréciation de Pare-Brunet-Tremblay, *op. cit.*, p. 247. Les « Sententiarum libri quinque » de Taion de Saragosse appartiennent à la même époque : ils relèvent du même genre. Signalons encore le « De Trinitate » de Ps.-Ambroise, probablement aussi d'origine espagnole.

(3) *P. L.*, 101, 13.

(4) *P. L.*, 122, 411. Voir là-dessus l'excellente étude de dom Cappuyns.

(5) Pare-Brunet-Tremblay (p. 46) remarquent très justement que les doctrines d'Anselme de Cantorbéry ne pénètrent dans l'enseignement commun de théologie qu'au milieu du XII^e^ siècle. Ce retard est dû, à notre avis, non seulement à l'isolement de son école monastique, mais aussi au caractère non-systématique de ses œuvres.

tissant, la reconnaissance unanime. Et il en fut bien ainsi. Les éloges des contemporains[1], mais surtout l'affluence des étudiants du monde entier[2] montrent très clairement la réputation d'Anselme et la portée de son enseignement. Cette portée était d'autant plus grande que les étudiants ne venaient pas seulement à Laon pour y étudier la théologie selon le nouveau principe systématique, mais que, revenus chez eux, ils se voyaient très souvent appelés à diriger, à leur tour, une école où ils communiquaient à d'autres générations d'étudiants les trésors d'érudition, qu'ils avaient amassés auprès du maître Anselme. C'est que, grâce à leur méthode systématique, les *Sentences* d'Anselme étaient si faciles à comprendre et même à reproduire qu'aussi un esprit quelque peu rude pouvait les saisir et, ensuite, reproduire. L'Ecole de Laon devint ainsi une vraie pépinière. Grâce à l'enseignement systématique d'Anselme de Laon des écoles de théologie ont pu s'établir dans maints couvents ou chapitres qui n'en avaient guère eu auparavant.

Ajoutons qu'Anselme a complété l'élaboration de ses Sentences par l'entreprise de la Glose[3], fondant l'exégèse sur la même méthode systématique que la théologie dogmatique, et nous pourrons dire que c'est lui qui a créé les bases saines et solides de l'enseignement théologique du moyen âge. On doit se figurer que l'enseignement d'Anselme était divisé en deux « cours » distincts : l'un de théologie systématique, l'autre d'exégèse scripturaire. L'un et l'autre, comme nous le dirons plus tard, étaient oraux ; cela assurait la souplesse à un système d'enseignement tout à fait nouveau. L'exégèse se bornait probablement à la Genèse, aux épîtres de S. Paul et peut-être aux psaumes. En expliquant le texte, le maître posait des questions et y répondait : nombre de « sentences » isolées ont été trouvées qui se rattachent à un cours d'exégèse et qui ont été rapportées par les élèves d'Anselme[4]. L'enseignement systématique a dû être distinct de l'enseignement exégétique ; aucun texte de la Sainte Ecriture ne suggère, en effet, le plan quadripartite qu'Anselme de Laon

(1) Voir, p. ex., les citations données par dom Wilmart, *RTAM*, 1936, p. 341, n. 59-63.

(2) Voir la liste que donne Lefèvre, *De Anselmo Laudunensi scholastico* (Evreux, 1895, p. 74) et celle des élèves étrangers seulement de Pare-Brunet-Tremblay, p. 24.

(3) Sur la Glose voir le livre de Glunz, *History of the Vulgate in England* (1933) et surtout les études pénétrantes de Miss Smalley, *RTAM*, 1935, p. 235 ; 1936, p. 24 ; 1937, p. 365, et *The Cambridge Historical Journal*, 1938, p. 110. Ces études prouvent que la distinction entre la glose ordinaire (généralement attribuée à Walahfrid Strabo) et la glose interlinéaire est injustifiée. L'une et l'autre remontent à Anselme de Laon. Miss Smalley souligne, fort à propos, le but scolaire de cet ouvrage : « Anselme... from his experience as a teacher conceives the idea of a complete aid of studies for the whole Bible which shall supersede all earlier compilations ». Sur le *Commentaire des Psaumes* qu'Anselme a rédigé à l'intention de ses élèves qu'il voulait initier à l'office qu'ils devaient réciter, voir l'étude instructive de dom Wilmart, *RTAM*, 1936, p. 325 (voir surtout p. 326, n. 6). Tout dans l'œuvre d'Anselme respire la pédagogie.

(4) Dom Odon Lottin a publié des exemples très instructifs dans *RTAM*, 1939-1947.

a adopté. Néanmoins, cet enseignement est évidemment fondé, lui aussi, sur la Sainte Ecriture ; c'est ce qui explique le titre des *Sentences* d'Anselme, tel qu'il est reproduit par les élèves du maître. D'ailleurs, les « textes modèles » de l'école de Laon, c'est-à-dire les documents les plus anciens de cette école, prouvent bien qu'il y avait un ensemble cohérent, se résumant dans une véritable somme.

Mais la portée des *Sentences* d'Anselme de Laon va plus loin encore. Nous ne craignons pas d'exagérer en disant que c'est par elles qu'a été ouverte la nouvelle époque de théologie que nous appelons la scolastique. Il y a trois éléments qui désignent les sentences d'Anselme comme premier ouvrage du genre scolastique, dérivant tous les trois du principe systématique que nous leur avons trouvé. C'est d'abord le côté méthodique de ce principe qui a non seulement contribué à l'amélioration de l'enseignement, mais a donné aussi de nouvelles possibilités à la pensée théologique et inspiré un nombre considérable d'ouvrages de la plus grande envergure. L'exposé successif des dogmes de l'Eglise était propre, en effet, à donner des lumières sur la cohésion mystérieuse et les très profonds rapports mutuels de ces dogmes. Et puisque les *Sentences* d'Anselme n'en pouvaient donner qu'un aspect, elles ont presque aussitôt provoqué la création de nouveaux ouvrages établis selon la même méthode, mais différents dans l'exécution. Ces ouvrages en provoquèrent d'autres à leur tour, tous conçus dans cet esprit méthodique qui donne, désormais, à la théologie un aspect de science et la distingue très nettement de la théologie ancienne[1]. Comme les *Sentences* d'Anselme sont le premier ouvrage de ce genre, c'est donc par elles qu'a été inaugurée l'ère de la théologie rationnelle et scientifique. Nous savons que ce caractère scientifique est justement un trait typique de la scolastique.

Le deuxième élément de l'œuvre d'Anselme de Laon qui a fait époque, n'a pas trait à l'introduction d'une idée nouvelle, mais au rétablissement d'une donnée ancienne. Les *Sentences* d'Anselme de Laon donnent l'impression d'un ensemble. En ce point elles rejoignent, après six siècles, les ouvrages des Pères qui, malgré le manque de tendance systématique, donnent toujours l'idée d'un ensemble parce qu'ils sont les produits d'une culture cohérente et synthétique. Cette culture — que nous appe-

(1) Cette intention est très bien exprimée par Robert de Melun qui, faisant allusion aux œuvres systématiques d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Abélard (tous deux disciples d'Anselme de Laon), raisonne de la façon suivante : ... *quos tamen non per omnia eadem itinera tenuisse contigit, quod raro vel humquam contingere solet, licet res eadem tractetur ac doceatur. Nam quae apud istum brevius quam oporteret vel diffusius quam necesse esset dicta sunt, ordine converso tractata ab illo inveniuntur. Quaedam vero ab uno nonnumquam praetermittuntur quae ab altero diligentissime tractantur... Ex istorum itaque sententiarum tractatibus unum sententiarum excellentissimum corpus posse compingi dubitandum non esset, si ea quae in illis differentia videntur, hic in unitate quadam convenire monstrentur.* Denifle, *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte*, III, p. 638.

lons le syncrétisme — n'a pas survécu à la chute du monde antique, et c'est pour cela que, dès lors, toute création intellectuelle était comme perdue dans l'isolement. Avant le début du XII^e siècle, il n'y avait pas de cadre universel où un nouvel ouvrage pût s'inscrire, pas de fonds commun où il pût être versé pour appartenir à tout le monde. Car les deux choses se tiennent : quand il n'y a pas d'idée d'ensemble dans le royaume du savoir, il ne peut pas y avoir non plus de collaboration des esprits. Or, c'est précisément cette idée d'ensemble qu'Anselme de Laon a eu le mérite de rétablir. En dressant un système logique et complet de la doctrine catholique, il a donné à la théologie cet aspect d'un vaste édifice où chaque nouvel apport pouvait trouver sa place et auquel tous étaient invités à coopérer. Cet universalisme est encore un trait qu'on a toujours évoqué comme propre à la scolastique.

Le troisième élément essentiel des *Sentences* d'Anselme de Laon, étroitement lié aux deux autres, est leur traditionalisme. Inutile de dire que c'est là encore un trait typique de la théologie scolastique. Nous avons dit qu'on ne trouve aucune idée nouvelle dans les *Sentences* d'Anselme ; nous pourrions même affirmer qu'il ne voulait pas qu'on y en trouvât. Son intention était justement de réorganiser, par un travail de systématisation, l'héritage de la théologie ancienne, dont la continuité était loin d'être assurée. Certes, les ouvrages des Pères existaient, ils étaient connus et même largement exploités, mais, à défaut d'une idée d'ensemble qui dominait la théologie, on n'en recueillait que des membres épars. Ce n'est que par le système d'Anselme qu'ils furent réunis pour former, dès lors, un fonds dans lequel les nouvelles générations pouvaient puiser[1]. C'est dans ce sens que les *Sentences* d'Anselme représentent la première tentative de réception du moyen âge, la plus importante si l'on veut convenir que la tradition des Pères, notamment de S. Augustin[2], est la partie principale et comme le noyau de la tradition antique que la théologie médiévale a su, peu à peu, se réapproprier[3].

(1) Ceci est candidement reconnu par Hugues de Saint-Victor : *Vix in tanto librorum pelago et multiplicibus sententiarum anfractibus quae et numero et obscuritate animum legentis confundunt, aliquid unum colligere poterit qui prius summatim in unoquoque (ut ita dicam) genere aliquod certum principium firma fide subnixum ad quod cuncta referantur non agnovit.* « Didascalion », VI, 4 ; *P. L.*, 176, 803.

(2) Ce traditionalisme est souligné par le titre qui est donné aux Sent. « Principium » dans un ms. de Salzbourg : *Sententiae Augustini a magistro Anshelmo coniunctae* (Bliemetzrieder, *BGPM*, 18, 2-3, p. 18).

(3) Encore une remarque : est-ce par hasard que le systématisme ait été créé justement en France ? Et qu'il y ait été créé au début de ce XII^e siècle si riche, aussi ailleurs, en réalisations civilisatrices ? Notons que l'esprit systématique ne s'est pas borné au domaine de la théologie : il n'a pas tardé à s'emparer aussi des autres branches du savoir, leur donnant ce même caractère scientifique qui est devenu typique, dès lors, pour tous les travaux de recherche intellectuelle, soit théologique soit profane. La méthode scientifique, c'est peut-être par quoi la pensée moderne se distingue le plus profondément de la pensée antique. Quel beau titre de gloire pour l'Eglise de France que ce fût un des siens qui a fait, très humblement, ce cadeau à la Chrétienté.

3. — La reproduction des Sentences d'Anselme dans les textes de son école

Nous avons observé que le mérite des *Sentences* d'Anselme de Laon consiste dans l'exposé systématique de l'ensemble de la doctrine catholique. Examinons maintenant comment cet exposé se retrouve dans les écrits de son école. Nous avons dit que ces écrits reproduisent tous la même conception. Mais comment la reproduisent-ils ? Les *Sentences* d'Anselme n'ont pu leur servir de modèle, comme les Sent. « Principium » ou les *Sent. Div. Pag.* ont servi de modèle à nos compilations. S'il en eût été ainsi, nos textes modèles devraient renfermer des emprunts littéraux au texte des *Sentences* d'Anselme et par conséquent — parce que ce texte serait le même pour tous — faire preuve d'identité textuelle entre eux. S'il existait une dépendance littéraire entre les *Sentences* d'Anselme et les écrits de ses disciples, il serait logique de trouver partout le même texte. Cela n'est pas le cas : il s'ensuit que le rapport qui existe entre les *Sentences* d'Anselme et les ouvrages de son école n'est pas celui d'un emprunt littéral.

Or, comme emprunt non-littéral — puisqu'emprunt il y a — nous ne pouvons concevoir, pour un texte scolaire, que la *reportatio*. Cette hypothèse s'accorde, en effet, de prime abord, avec les données que nous avons maintes fois constatées. Elle expliquerait raisonnablement comment, dans les textes de l'Ecole de Laon, la reproduction des mêmes sujets a pu se faire en des termes si différents et avec une exactitude si inégale. En plus de cela, pour le meilleur de nos textes modèles, il nous est formellement témoigné qu'il s'agit d'un *reportatum*. Ce texte qui dans d'autres manuscrits porte le titre *Sententiae Anselmi*[1] et que d'après son Incipit, nous avons appelé Sent. « Principium », est désigné dans un manuscrit de Munich *Sententiae a magistro Wutolfo collectae*[2]. Dans l'usage de l'Ecole de Laon, le terme *colligere* ne veut donc pas dire composer ou recueillir, mais désigne réellement des notes prises dans un cours d'école. Cela nous est prouvé encore par deux autres manuscrits de la même école. L'un est le cod. lat. nat. 12999 de la Bibl. Nat. de Paris où nous lisons, fol. 37va : *Exponente magistro Anselmo haec collegit N. Amandensis*[3]. Il s'agit ici de fragments d'exégèse où le terme *col-*

(1) Les mss sont cités par Bliemetzrieder, *BGPM*, 18, 2-3, p. 2, 17 et 18.

(2) Cod. lat. 14730 de Munich (Bliemetzrieder, *op. cit.*, p. 16). Notons que dans le cod. Laur. Conv. soppr. 145 de Florence, signalé par M. Stegmüller *RTAM*, 1939, p. 37, le même texte porte le titre « *Collectae de s. trinitate sententiae a magistro iunonis* (?) *anselmo* ». Le point d'interrogation est ajouté déjà par M. Stegmüller ; *iunonis* ne donne, en effet, aucun sens. Faut-il lire « *a magistro iuniore Anselmo* » (*Anselmo* complément du comparatif, ou peut-être « *a magistro u. more Anselmi* » ?

(3) Ce ms. renferme un recueil de fragments, pour la plupart de caractère exégétique, mais qui n'appartiennent pas tous à l'Ecole de Laon. J'ai noté des gloses sur

ligere ne peut pas avoir le sens de « composer », tandis qu'il peut parfaitement avoir celui de « prendre des notes ». L'autre manuscrit est le cod. Salem 103 de la Bibl. Univ. de Heidelberg où il y a, fol. 117v, la note suivante : *Super hunc versum apostoli magistro Anshelmo exponente hanc sententiam collegimus*[1]. Ici le terme *colligere* s'applique à une sentence isolée ce qui exclut l'autre sens possible qu'on pourrait donner à ce terme, celui de « recueillir ». Il ne saurait désigner que des notes prises dans un cours d'Anselme de Laon[2].

Un des textes des plus importants de l'Ecole de Laon se définit donc lui-même comme *reportatum*. Nous apprenons même le nom de celui qui l'a rédigé : il s'appelle Wutolf[3], ce qui nous fait penser à des origines germaniques, probablement bavaroises[4]. Si ce même texte porte ailleurs le titre *Sententiae Anselmi*, ceci n'est pas pour désavouer notre thèse. Ne résume-t-il pas en effet les *Sentences* d'Anselme ? Même reprises par un disciple, ces sentences restent, évidemment, toujours celles du maître : le titre *Sententiae Anselmi* est donc parfaitement justifié. Dans un *reportatum*, le maître qui l'a inspiré n'est pas moins intéressé que le disciple qui l'a rédigé ; il n'y a rien d'étonnant si les indications que nous trouvons font mention tantôt de celui-ci, tantôt de celui-là. L'un et l'autre sont, bien que dans un sens différent, les auteurs de ce texte[5].

Au moment où il rédigeait son *reportatum*, ce Wutolf était, évidemment, étudiant à Laon. Si dans le manuscrit de Munich il est, à son tour, appelé « maître », cela semble signifier que, ses études terminées, il s'est vu attribuer une chaire de professeur. Nous avons déjà observé que cela se pratiquait très souvent. Or, il va de soi que, pour les cours qu'il avait

l'*Epître aux Romains* (fol. 27), sur les *Psaumes* (fol. 65r), et sur le *Cantique des Cantiques* (fol. 69), qui ont été analysées en détail par dom Lottin. Voir *RTAM*, 1940, p. 49. Le même manuscrit contient une homélie sur *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt...* (incomplet) que l'on connaît comme 7e livre du « Didascalion » (*P. L.*, 176, 311). A propos, cet ouvrage remarquable qui trahit si fortement l'empreinte de la philosophie boécienne, serait-il vraiment d'Hugues de Saint-Victor ? Je ne saurais le croire.

(1) Ce ms. m'a été signalé par Miss Smalley. C'est avec plaisir que je lui adresse mes remerciements.

(2) C'est donc à tort que Bliemetzrieder (*BGPM*, 18, 2-3, p. 34) a interprété le terme *colligere* dans le sens de « recueillir ». Il est vrai que, dans d'autres écoles, ce sens serait juste (voir, p. ex., dans le « Sic et Non » de Pierre Abélard : *Incipiunt sententiae collectae ab eodem quae contraria videntur. P. L.*, 178, 1349) ; il s'agit là d'une particularité de l'Ecole de Laon.

(3) Le ms. écrit *uutolfus* ce qui équivaut, phonétiquement, à *vutolfus* (et non à *uvtolfus* selon dom Lottin). J'ai essayé d'adapter ce nom à l'orthographe moderne.

(4) Cette conclusion est tirée du fait que la plupart des mss des Sent. « Principium » se trouve justement en Bavière.

(5) Un manuscrit de Cambridge (*RTAM*, 1947, 164) attribue les mêmes sentences à Raoul, le frère Anselme de Laon. — Les « Enarrationes in Matthaeum » (cf. Bliemetzrieder, *RTAM*, 1929, p. 467, et Wilmart, *ib.*, 1936, p. 337, n. 45) et les « Enarrationes in epistolas S. Pauli » (cf. Pare-Brunet-Tremblay, *op. cit.*, p. 238, n. 2) sont également attribuées à divers auteurs.

à faire dans son école, ce nouveau professeur s'appuyait sur les *Sentences* de son maître Anselme ou plutôt sur ce qu'il en avait emporté. Le *reportatum* de l'étudiant devint ainsi le cahier du professeur, ce qui pouvait y nécessiter, évidemment, quelques retouches ou modifications. C'est probablement dans cette forme que notre texte nous est conservé. Nous fondons cette hypothèse non seulement sur le titre de maître qui est attribué à l'auteur, mais aussi sur les nombreuses additions qui, s'écartant quelque peu de la conception primitive, témoignent d'une adaptation ultérieure. Nous sommes donc portés à croire qu'il s'agit, dans le cas des Sent. « Principium », du *reportatum* d'un disciple d'Anselme que celui-ci, plus tard, a revisé pour l'adapter aux besoins de son propre enseignement[1].

Il en sera de même pour l'autre de nos textes modèles, les *Sent. Div. Pag.* Tout comme les Sent. « Principium », ce texte est, d'une part, assez proche de la conception originale pour être considéré comme *reportatum* des *Sentences* d'Anselme et renferme, d'autre part, tant de particularités qu'on devra penser chez lui aussi, à une refonte individuelle[2]. Pour expliquer les différences très sensibles de détail qu'il y a entre les deux textes, nous aurons à énumérer toute une série de raisons. Pour ne pas insister sur l'inégalité d'intelligence et d'application chez les disciples d'Anselme, notons, d'abord, que nous ignorons à quelle époque de l'activité magistrale de l'écolâtre Anselme remontent, respectivement, nos écrits. Comme la durée de cette activité fut fort étendue — nous devrons compter au moins 20-25 ans[3] —, il est parfaitement possible que l'enseignement du maître ait subi, au cours du temps, des modifications considérables. On pourrait s'imaginer que, tout en conservant un certain plan général qui faisait, en effet, l'essentiel de ses sentences, Anselme de Laon se soit permis de très grandes libertés dans l'exposé des détails. Ceci vaut surtout pour la discussion des questions. Comme nous trouvons des

(1) Cette rédaction définitive s'est faite à l'endroit de l'activité magistrale de Wutolf (probablement en Bavière) : c'est ainsi que s'explique le fait qui étonne dom Wilmart (*RTAM*, 1939, 120) de trouver si peu de mss des Sent. « Principium » en France. Comme on trouve beaucoup de mss renfermant ces sentences, le maître a dû en autoriser la transcription.

(2) Le rédacteur des *Sent. Div. Pag.* nous est inconnu. Tout ce que nous pouvons dire c'est qu'il était sans doute Français vu que la plupart des mss des *Sent. Div. Pag.* se trouvent en France. L'opinion de Bliemetzrieder (*RTAM*, 1933, p. 275, et 1936, p. 341, n. 58) selon laquelle Honorius d'Autun et Hugues de Rouen auraient utilisé les *Sent. Div. Pag.*, ne peut pas me convaincre. L'un et l'autre ont certainement subi l'influence d'Anselme de Laon, mais ils n'avaient pas besoin, pour cela, de ce *reportatum* assez obscur. J'ai déjà dit qu'on méconnaît l'influence d'Anselme de Laon en la réduisant à la seule tradition littéraire.

(3) Anselme de Laon est mort le 15 juillet 1117, mais il était fort vieux quand Pierre Abélard venait l'écouter : *accessi igitur ad hunc senem...* (*P. L.*, 178, 123) *Hinc itaque praedictus senex...* (*ib.*, 125). — Dom Wilmart compte avec un magistère d'une trentaine d'années (*RTAM*, 1936, p. 341, n. 58).

questions fort différentes même dans nos meilleurs *reportata*, nous sommes amenés à croire que les questions n'étaient pas des éléments constants des *Sentences* d'Anselme, mais changeaient de temps en temps, peut-être même d'une année à l'autre[1].

Mais il résulte de ces divergences encore un autre fait. Si les conformités des textes de l'Ecole de Laon nous ont convaincus de l'existence d'une source commune que nous avons identifiée avec les *Sentences* d'Anselme, leurs différences, remontant également à cette source, nous apprennent que ces sentences n'avaient pas de forme littéraire fixée. Il n'y a pas eu de texte authentique et définitif dans lequel Anselme de Laon ait rendu publiques ses sentences, autrement dit : Anselme s'est borné à l'enseignement oral. Voulait-il ménager une certaine souplesse à ses cours de théologie, lui permettant d'insister tantôt sur tel point, tantôt sur tel autre ? Mais il n'était pas tenu à s'en tenir rigoureusement au texte publié, et l'avantage était grand, surtout en vue de la future activité magistrale d'une partie de ses élèves, si ceux-ci pouvaient emporter une copie de l'*exemplar* du maître au lieu de leurs pauvres *reportata*. L'importance de son ouvrage si nouveau et si original ne devait-elle pas pousser l'auteur à une publication ? Disons plutôt qu'elle devait l'en retenir. Souvenons-nous que pour les hommes du XII^e^ siècle l'originalité d'un ouvrage n'était pas une recommandation. Anselme de Laon a certainement senti que ses sentences formaient un nouveau genre littéraire, et c'est peut-être pour ne pas s'exposer au reproche de *curiositas* qu'il a renoncé à la publication de son ouvrage. Mais quels que soient les motifs de cette abstention, elle signifie que l'espoir de trouver, un jour, le texte original des *Sentences* d'Anselme est, pour ainsi dire, nul. Il n'y en eut probablement jamais d'autre exemplaire que le cahier personnel du maître.

Or, si les *reportata* des *Sentences* d'Anselme pouvaient, dès le début, contenir des divergences si remarquables, ces chances augmentaient encore si leurs possesseurs, en y apportant des additions ou des modifications, se mettaient à reviser le texte original. Ils pouvaient se servir, pour cette besogne, de matériaux de leur école — par exemple de fragments d'exégèse —, ils pouvaient aussi recourir à des matériaux hétérogènes. C'est ainsi que s'explique le fait que nous trouvons parfois, inséré dans l'exposé anselmien, des passages étrangers, et que nous voyons, dans quelques textes, des solutions différentes données à la même question. Parfois nous constatons même, exceptionnellement, l'influence d'autres écoles[2] dans les textes des disciples d'Anselme de Laon. Notons

(1) Nous trouvons, dans beaucoup de mss, des questions isolées ou même réunies en recueil, ce qui porte à croire que les disciples d'Anselme les ont échangées entre eux pour se tenir au courant de l'enseignement de l'Ecole de Laon. Le P. Weisweiler cite plusieurs mss qui renferment de tels recueils de questions.

(2) C'est ainsi que M. Landgraf (*Zeitschrift für kath. Theologie*, 1930, p. 365) a signalé dans un texte de Laon l'influence de Pierre Abélard. Le cas reste isolé.

que notre hypothèse arrive facilement à rendre ces phénomènes compréhensibles[1] tandis que, jusqu'ici, des contradictions apparentes comme la double attribution des Sent. « Principium », la diversité des questions ou les différences doctrinales posaient autant de problèmes irrésolubles. Notre hypothèse a aussi cet avantage qu'elle donne de l'Ecole de Laon l'idée d'une vraie école avec un maître qui enseignait et des élèves qui apprenaient, pour se préparer à devenir, plus tard, maîtres à leur tour. Cette idée correspond à la réalité historique, tandis que l'idée d'un atelier de copistes et de compilateurs, lancée par le P. Weisweiler, est non seulement inexacte, mais aussi tout à fait invraisemblable. La recherche de divergences doctrinales entre les différents textes de l'école de Laon ne nous apprend donc rien sur la doctrine d'Anselme lui-même. Elle nous indique seulement les modifications que les élèves d'Anselme, devenus maîtres à leur tour, ont apporté à leurs cahiers de notes. Il ne semble pas possible de fixer, dans le détail, la position doctrinale d'Anselme ; ses élèves n'ont gardé de son œuvre que l'idée d'ensemble. Mais c'est la chose la plus importante.

4. — La Somme des Sentences dans le cadre de la tradition de Laon

Notre hypothèse va aussi résoudre, fort simplement, les questions apparemment si épineuses qui entourent la *Somme des Sentences*, car c'est ce texte-là que nous aurons maintenant à examiner[2].

Comme nous avons constaté à la base de la *Somme des Sentences* la même conception qu'à la base des textes que nous venons d'étudier, nous présumerons, dès l'abord, qu'elle repose, elle aussi, sur un *reportatum* des *Sentences* d'Anselme de Laon. Et puisque dans la plupart des manuscrits la *Somme des Sentences* est attribuée à Hugues de Saint-Victor et que l'Ecole de Saint-Victor a été fondée par Guillaume de Champeaux qui, lui, était disciple d'Anselme de Laon, rien n'est plus simple que de s'imaginer que les *Sentences* d'Anselme ont été transportées par Guillaume de Champeaux dans sa nouvelle école de Saint-Victor où Hugues, le successeur de Guillaume, les a gardées comme base de l'enseignement. La *Somme des Sentences* serait donc la rédaction donnée par Hugues de Saint-Victor aux *Sentences* que Guillaume de Champeaux

(1) Dans d'autres écoles, ce phénomène est connu. Voir, p. ex., les paroles de Jean de Cornouailles sur les *Sentences* de Gilbert de la Porrée : *scriptum eius non legi et auditores sui etiam a se invicem dissentiunt* (cité par Geyer, *BGPM*, 7, 2-3, p. 23). Cette citation montre combien le *reportatum* était, au XII^e^ siècle, un procédé habituel.

(2) L'opinion commune, à l'égard de la *Somme des Sentences*, est résumée par Pare-Brunet-Tremblay, *op. cit.*, p. 263, n. 3, de la façon suivante : 1° La *Summa* n'est pas l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor ; 2° le « De Sacramentis » est antérieur à la *Summa*. Nous osons croire que, après connaissance des *Sentences* d'Anselme, cette opinion ne sera plus soutenable.

— à l'instar du maître Wutolf et de l'auteur des *Sent. Div. Pag.* — avait emportées de l'Ecole de Laon. Nous verrons que cette thèse est confirmée, point par point, par les témoignages que nous pouvons recueillir.

En ce qui concerne, tout d'abord, Guillaume de Champeaux, nous pouvons observer que plusieurs textes (p. ex. le traité sur le mariage « De coniugiis tractantibus... ») sont attribués dans les manuscrits, tantôt à lui, tantôt à son maître Anselme de Laon. Or, nous avons déjà trouvé le même phénomène de double attribution pour les sentences du maître Wutolf : nous avons dit qu'il souligne le caractère de *reportatum* de ces sentences. Il en sera de même pour les textes de Guillaume de Champeaux. C'est parce qu'il reproduit dans son école la doctrine d'Anselme de Laon, que d'aucuns appellent cette doctrine la sienne, d'autres celle de son maître. Il est donc plus que probable que Guillaume de Champeaux a introduit dans son école un cours systématique de théologie, qui s'inspirait de celui d'Anselme de Laon.

Pour l'attribution de la *Somme des Sentences* à Hugues de Saint-Victor, nous disposons non seulement du témoignage d'un très grand nombre de manuscrits, mais aussi de l'indication très intéressante d'un auteur contemporain. C'est un écrit anonyme, le « Liber de vera philosophia »[2] qui, par une référence au « De sacramentis », œuvre incontestée d'Hugues de Saint-Victor, nous atteste que la *Somme des Sentences* appartient à ce même auteur. Il cite, en effet, un certain nombre de passages tirés de la *Somme des Sentences* qui lui paraissent erronés, et affirme que l'auteur de cet ouvrage aurait désavoué, dans le prologue de son écrit plus récent « De sacramentis », quelques-unes des thèses qu'il avait soutenues avant.

Iste vero postquam ista et multa alia in hunc modum scripsit, aliud quoque magnum volumen scribendo composuit quod sententiae eius dicitur et liber eius de sacramentis intitulatur in cuius prologo se confitetur multa scripsisse quae postulat lectorem secundum sententiam huius ultimi voluminis corrigere. In quo nichil horum scripsit.

Or, les paroles d'Hugues de Saint-Victor dans le prologue du « De sacramentis »[3] s'accordent parfaitement avec les indications du « Liber de vera philosophia ». Hugues y déclare, en effet, avoir inséré dans son nouvel ouvrage plusieurs passages « qu'il avait auparavant rédigés çà et là ». Mais comme il s'est vu obligé d'y apporter quelques modifica-

(1) Ce texte, publié par Lefèvre, *Les variations...*, p. 68, figure comme œuvre de Guillaume de Champeaux dans le « Liber pancrisis » et dans le cod. lat. 18113 de la Bibliothèque Nationale (cf. Weisweiler, *BGPM*, 33, 1-2, p. 39). Il est attribué à Anselme de Laon dans le cod. lat. 12999 de la Bibliothèque Nationale que nous avons mentionné plus haut. Pour quelques petites sentences qui montrent la même double attribution, voir les exemples donnés par Bliemetzrieder, *RTAM*, 1929, p. 435.

(2) Voir Fournier, *Etudes sur Joachim de Fiore*, p. 70.

(3) *P. L.*, 176, 173.

tions, il prie le lecteur de regarder la nouvelle rédaction comme définitive.

Librum de sacramentis christiane fidei studio quorundam scribere compulsus sum. in quo nonnulla quae antea sparsim dictaveram (propterea quod iterato stylo eadem exprimere molestum vel superfluum videbatur) inserui. In quibus si forte sermo simplicior colorem dictaminis servare non potuerit, non multum interesse putavi eadem veritate constante. Hoc autem magis me movet quod cum haec eadem prius negligentius dictassem (utpote nondum adhuc futuri operis propositionem habens) passim transcribenda exposui, sufficere tunc arbitratus eiusmodi minima vel adnotata in notitiam venire.

Sed quia postmodum, cum eadem huius operis textui insererem, quaedam in ipsis mutare, quaedam vero adicere vel detrahere ratio postulabat, lectorem admonitum esse voleo ut, sicubi ea extra operis huius seriem aliud aut aliter aliquid habentia invenerit, hanc diversitatis causam esse sciat et si quid forte in eis emendandum fuerit ad huius operis formam componat.

Il est évident qu'avec ces allusions Hugues de Saint-Victor vise la *Somme des Sentences*. Ceci est prouvé non seulement par l'indication du « Liber de vera philosophia », mais aussi par le fait que la *Somme des Sentences* renferme d'innombrables passages qui reviennent presque mot à mot dans le « De sacramentis »[1]. Il est vrai qu'Hugues ne parle pas expressément d'un ouvrage antérieur, mais s'exprime par un détour : « ce que j'ai auparavant rédigé çà et là ». Mais comme nous supposons que la *Somme des Sentences* n'est que la rédaction par Hugues de Saint-Victor des sentences que Guillaume de Champeaux, son prédécesseur, avait emportées de Laon, cette expression semble tout à fait adéquate. Le fond de la *Somme des Sentences* existait déjà avant Hugues de Saint-Victor ; ce n'est que « çà et là » qu'il a pu y mettre du sien. Les paroles d'Hugues de Saint-Victor ne font donc que confirmer l'indication du « Liber de vera philosophia » selon laquelle l'auteur de la *Somme des Sentences* et celui du « De sacramentis » sont le même personnage.

Il n'y a qu'un point où le « Liber de vera philosophia » ne s'en tient pas à la vérité. C'est que, selon lui, Hugues aurait abandonné dans son nouvel ouvrage les thèses qui, dans la *Somme des Sentences*, déplaisent à l'auteur du « Liber de vera philosophia ». Il n'en est rien. Mais ce faux-semblant de rétractation que le « Liber de vera philosophia » prête à Hugues de Saint-Victor et qui s'explique par un certain parti pris doc-

(1) Je trouve que ce point a été un peu négligé par tous ceux qui n'ont pas voulu reconnaître Hugues de Saint-Victor comme auteur de la *Somme des Sentences*. Il est vrai que le paralliélisme qui existe entre elle et le « De sacramentis » n'est pas, en soi, une preuve suffisante d'authenticité ; mais puisque Hugues lui-même parle d'un ouvrage dont il a transcrit de nombreux passages, on ne pourra pas ne pas établir un rapport entre ces paroles et le témoignage des textes. Il est vrai que, sans notre hypothèse, le « çà et là » resterait inexplicable. — A d'autres ouvrages, Hugues n'a fait que quelques légers emprunts, voir de Ghellinck, *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 388.

trinal dont nous n'avons pas à nous occuper[1], ne diminue en rien la valeur de ses indications sur l'auteur de la *Somme des Sentences*. Le « Liber de vera philosophia » profite du fait qu'Hugues de Saint-Victor déclare avoir modifié quelques passages de la *Somme des Sentences*, pour affirmer que les passages modifiés sont ceux qu'il trouve erronés. Cette interprétation est injustifiée, mais elle était possible seulement parce qu'Hugues de Saint-Victor, dans le prologue de son « De sacramentis », parle réellement de passages de la *Somme des Sentences* qu'il a modifiés dans le « De Sacramentis ». Le mensonge, on le sait, cherche toujours à imiter la vérité. Relisons les deux phrases citées du « Liber de vera philosophia », et nous verrons que la première reproduit exactement les paroles d'Hugues de Saint-Victor. Ce n'est que la seconde : *In quo nichil horum scripsit* qui altère la vérité et semble donner à la première un autre sens.

Relisons aussi le prologue du « De sacramentis » et nous y trouverons d'autres allusions qui s'accordent parfaitement avec notre hypothèse sur la *Somme des Sentences*. Hugues déclare que son ouvrage antérieur était « un peu négligemment » travaillé parce que, au moment où il le publiait, « déjà les moindres notes de ce genre »[2] lui paraissaient suffisantes. Tandis qu'il se propose dans son nouvel écrit une discussion approfondie de certaines questions théologiques, Hugues semble donc avoir donné dans l'ouvrage précédent un exposé plutôt sommaire où les grands problèmes étaient à peine effleurés. N'est-ce pas là une confirmation de notre théorie selon laquelle la *Somme des Sentences*, tout comme les *Sentences* d'Anselme, était un texte destiné à l'usage scolaire, adapté à l'intelligence d'auditeurs peu instruits et qui arrivaient peut-être tout juste à saisir « les moindres notes de ce genre » ? Malgré cette imperfection, cependant, Hugues a mis ce texte « partout à la disposition des copistes ». Ceci convient encore à la *Somme des Sentences* qui nous est conservée dans un nombre infini de manuscrits. Remarquons que, sur ce point, l'usage de l'Ecole de Saint-Victor ne s'accordait pas avec celui de l'Ecole de Laon. Tandis qu'à Laon les étudiants en étaient réduits à la rédaction de *reportata*, on leur délivrait, à l'Ecole de Saint-Victor, le texte authentique du maître, qu'ils n'avaient qu'à copier.

La propre attestation d'Hugues de Saint-Victor s'accorde avec le témoignage des manuscrits et avec l'indication du « Liber de vera philoso-

(1) Ce point a été très judicieusement expliqué par Chossat, *La Somme des Sentences, œuvre d'Hugues de Mortagne vers 1155 (Spicilegium sacrum Lovaniense V)*, p. 117-130. Mais les affirmations positives « du Liber de vera philosophia » n'en restent pas moins vraies. On ne saurait aller aussi loin que Chossat (et bien d'autres après lui) qui va jusqu'à rejeter l'attribution de la *Somme des Sentences* à Hugues de Saint-Victor.

(2) La traduction que donne Bliemetzrieder de *minima vel adnotata* : « quelques feuilles (?) et quelques notes séparées » (*RTAM*, 1929, p. 445) est inconcevable.

phia » pour affirmer que la *Somme des Sentences*, dans sa forme actuelle, est l'œuvre d'Hugues de Saint-Victor[1]. Ceci nous prouve que les maîtres de l'Ecole de Saint-Victor ont tenu, eux aussi, à enseigner la théologie selon le principe systématique d'Anselme de Laon. Ils sont même allés un peu plus loin que celui-ci en donnant à leur exposé une rédaction littéraire qu'ils publiaient sous le titre « Summa Sententiarum ». Or, cette même « Summa Sententiarum », nous la voyons figurer, dans quelques manuscrits, comme ouvrage d'autres auteurs. Mais cela, loin de nous gêner, ne fait que confirmer notre hypothèse. Ce n'est pas le premier cas de double attribution que nous rencontrons au cours de cette étude et nous le résoudrons aussi simplement que les autres. Si Hugues de Saint-Victor a fait copier son cours de théologie par ses disciples, il n'y a rien d'étonnant que ceux-ci, devenus à leur tour maîtres d'école, aient profité du texte qu'ils avaient emporté pour en faire le manuel de leur propre enseignement[2]. Quand nous voyons la *Somme des Sentences* attribuée à un autre auteur, nous pouvons donc supposer qu'il s'agit d'un ancien élève d'Hugues de Saint-Victor qui reproduit dans son école les sentences de son maître. C'est le même phénomène que nous avons observé pour les disciples d'Anselme de Laon, avec cette différence que ceux-ci ne disposaient, pour leur enseignement, que d'un *reportatum*, tandis que les disciples d'Hugues de Saint-Victor avaient l'avantage de se servir d'une copie.

Notons donc que plusieurs manuscrits attribuent la *Somme des Sentences* à un certain Othon, d'autres à l'évêque Othon de Lucques[3], d'autres encore à Hugues de Mortagne[4]. Quelquefois, le rapport qui existe entre Hugues de Saint-Victor et ces maîtres, est marqué. C'est ainsi que nous lisons dans un manuscrit de Wurzbourg : *Sententiae magistri Ottonis ex dictis magistri Hugonis*[5].

Cette note correspond parfaitement à notre théorie, elle nous rappelle les *Sententiae a magistro Wutolfo collectae*. Mais meilleure encore est

(1) Notons que plusieurs auteurs du XII^e^ siècle considèrent également la *Somme des Sentences* comme ouvrage d'Hugues de Saint-Victor (voir les citations dans Gietl, *Die Sentenzen Rolands...*, p. XXXV, et Fournier, *Une preuve de l'authenticité de la Somme des Sentences*, Annales de l'Univ. de Grenoble, XII, n° 2 (1888). Mais comme la *Somme des Sentences* n'est pas, matériellement, le propre produit d'Hugues, tous ceux qui ne la mentionnent pas parmi ses ouvrages sont également dans le vrai.

(2) Il n'est pas moins normal que les élèves d'Hugues de Saint-Victor — de même que ceux d'Anselme de Laon — se permettent parfois des modifications du texte de leur maître. C'est ainsi que s'expliquent les divergences et les additions dont parle Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, p. 301. Voir, à ce sujet, Weisweiler, *RTAM*, 1934, p. 157, n. 30 et 175 n. 62.

(3) Ils sont, respectivement, du nombre de cinq et de trois. On en trouve la liste dans Weisweiler, *RTAM*, 1934, p. 181, n. 72. Voir aussi Chossat, *op. cit.*, p. 39.

(4) Chossat, *op. cit.*, p. 177-178.

(5) Denifle, *Die Sentenzen Hugos von Sankt-Viktor*, Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte, III, p. 637.

l'indication suivante : *Ex tractatu magistri Ottonis iuxta magistrum Anselmum et magistrum Hugonem*[1]. Ici, même la liaison intime entre l'Ecole de Saint-Victor et l'Ecole de Laon est mise en lumière : rien ne saurait mieux confirmer les résultats de nos recherches.

5. — La Somme des Sentences et les Sentences d'Anselme de Laon

Nous avons vu que les preuves abondent pour témoigner que la *Somme des Sentences*, de même que les textes modèles que nous avions étudiés auparavant, représente un *reportatum* des *Sentences* d'Anselme de Laon, transformé en nouveau manuel d'enseignement théologique. Examinons maintenant la transformation que la *Somme des Sentences* — tout comme les autres textes — a subie pour devenir ce qu'elle fut au temps d'Hugues de Saint-Victor. Cette transformation consiste d'abord dans une rédaction soignée du texte. Par rapport aux autres écrits de l'Ecole de Laon, la *Somme des Sentences* se distingue non seulement par l'absence de lacunes, mais aussi par l'élégance marquée de son style, le choix nuancé de ses citations et le cours clair et bien détaillé de son récit. Que l'on se rapporte, encore une fois, aux passages que nous avons cités plus haut sur le séjour des premiers hommes au paradis, et on se rendra compte de la différence qui existe entre l'exposé de la *Somme des Sentences* et celui des Sent. « Principium » ou des *Sent. Div. Pag.* Comme Hugues de Saint-Victor fait allusion aux apports personnels qu'il a donnés à la *Somme des Sentences*, c'est bien à lui que nous attribuerons au moins une large partie de ces amendements[2]. Mais il est évident que nous n'arriverons pas à démêler exactement ce qui est dû à lui ou

(1) Bliemetzrieder, *RTAM*, 1934, p. 412. La seule indication qui semble opposée à notre thèse est la suivante : *Incipit opus domini Ottonis Lucensis episcopi excerptum partim ex operibus mag. Hugonis de sacramentis* (Weisweiler, *RTAM*, 1934, p. 182). Mais il se pourrait que cet Othon eût réellement « complété » le texte de la *Somme des Sentences* par des extraits du « De Sacramentis ». S'il en était ainsi, l'indication serait tout à fait exacte. Sinon, elle serait en contradiction ouverte avec la majorité écrasante des autres témoins.

(2) C'est certainement par Hugues de Saint-Victor qu'ont été ajoutés tous les passages concernant la doctrine de Pierre Abélard. On a remarqué que le traité « De coniugio » de la *Somme des Sentences* est attribué dans plusieurs mss à Gautier de Mortagne, également disciple d'Anselme de Laon. Ceci ne veut pas dire, nécessairement, que la *Somme* soit restée inachevée et que Gautier l'ait complétée. Il est plus probable que le traité de Gautier est antérieur à la *Somme* et que Hugues s'en est servi puisqu'il n'aimait pas *iterato stylo eadem exprimere*. Matériellement, ce traité reproduit certainement la doctrine d'Anselme de Laon, de même que les *Sentences* de Guillaume de Champeaux qu'Hugues a utilisées pour les autres parties de la *Somme des Sentences*. Seul un examen des plus anciens textes sur le mariage pourrait définitivement éclaircir cette question. Un tel examen devrait tenir compte aussi de la tradition de la *Somme des Sentences* signalée par Denifle, *Archiv f. Lit. u. Kirchengeschichte*. III, p. 636, où est signalé un autre traité sur le mariage que celui de Gautier de Mortagne.

à son prédécesseur dans ce travail anonyme. Nous ne nous étonnerons pas non plus si nous trouvons une certaine évolution de la pensée d'Hugues de Saint-Victor entre la rédaction de la « Somme des Sentences » et le « De Sacramentis ». Ces divergences doctrinales s'expliquent quand on admet notre thèse selon laquelle la « Somme des Sentences » est l'enseignement traditionnel de l'école de Saint-Victor, tandis que le « De Sacramentis » est l'œuvre personnelle d'Hugues de Saint-Victor.

Ce qui retiendra davantage notre attention, c'est un certain changement de plan dont nous nous apercevons en étudiant la *Somme des Sentences*. Elle présente, au lieu du schème quadripartite d'Anselme, une distribution des matières en trois parties :

I. De Trinitate et Incarnatione Verbi.
II. De creatione.
  a) De angelis.
  b) De homine.
III. De Sacramentis.
  a) De sacramentis antiquae legis.
  b) De baptismo.
  c) De confirmatione et eucharistia.
  d) De paenitentia et extr. unctione.
  e) De coniugio.

Dans la *Somme des Sentences* le traité de la Rédemption est donc supprimé. La première partie de ce traité qui contenait l'exposé « De lege naturali », très fortement abrégée, a été confondue avec la deuxième « De lege scripta » et incorporée, sous le titre « De sacramentis antiquae legis » au traité des Sacrements, tandis que la troisième partie « De incarnatione verbi » a été rattachée au traité de la Trinité. Malgré leur déplacement, ces parties sont, d'ailleurs, assez proches de la tradition commune pour ne pas désavouer leurs origines.

Ce changement de plan est très intéressant. Il met en relief la fécondité du principe systématique qui, si peu de temps après les *Sentences* d'Anselme, a déjà inspiré un nouvel essai du même genre. Nous voyons bien que les maîtres de Saint-Victor ont gardé ce principe : ils n'en ont changé que le mode d'application. A la conception d'Anselme qui, avec la doctrine de Dieu comme point de départ, échelonne les autres dogmes selon le plan providentiel : création, rédemption, sacrements, ils ont substitué une autre, établie selon des distinctions jadis préconisées par S. Augustin[1].

I. De Deo.
II. De creaturis.

(1) Sur les principes de classification qui influaient encore sur la rédaction des *Quodlibeta* du XIII[e] siècle, voir GLORIEUX, *Le quodlibet et ses procédés rédactionnels*, Divus Thomas, 1939, p. 61.

et, dans II,

b) De rebus.
a) De signis.

On voit combien les maîtres de Saint-Victor étaient déjà pénétrés de l'esprit systématique. Ils ont certainement senti, mieux que d'autres, l'importance de la méthode créée par Anselme de Laon. Contrairement à la moyenne des élèves d'Anselme qui se bornaient à la simple reproduction des sentences du maître, ils s'efforçaient d'entrer dans le secret de ces sentences et de découvrir les possibilités de développement qu'elles offraient. S'ils abandonnaient le plan d'Anselme et en cherchaient un autre, c'est qu'ils avaient compris le principe de ce plan et qu'ils voulaient l'essayer eux-mêmes.

Nous parlons indistinctement des maîtres de Saint-Victor parce que nous ne pouvons pas savoir qui, de Guillaume de Champeaux ou d'Hugues de Saint-Victor, a opéré ce changement. Nous savons seulement que c'est, sans aucun doute, Guillaume de Champeaux qui a introduit, dans l'Ecole de Saint-Victor, l'enseignement systématique de théologie « iuxta magistrum Anselmum » et que c'est Hugues de Saint-Victor qui a donné à cet enseignement la rédaction définitive qui est celle de la *Somme des Sentences*. Ce qui nous intéresse le plus dans cette rédaction c'est le fait de sa publication[1]. Ce fait marque, mieux qu'aucun autre, le progrès que le principe systématique a fait dans l'opinion publique de l'époque. Nous nous souvenons qu'Anselme s'est abstenu de propager son œuvre autrement que par les cours qu'il faisait dans son école. La nouvelle génération de théologiens n'hésitait plus à donner à cette œuvre la sanction publique et officielle. Par la publication de la *Somme des Sentences*, dix ans seulement après la mort du maître de Laon, le type moderne de sentences est devenu un genre légitime de la littérature théologique.

C'est également Hugues de Saint-Victor qui a, sinon créé, au moins consacré le terme de « Somme » pour désigner une œuvre à tendance systématique[2], car si c'est lui qui a rédigé et publié la *Somme des Sen-*

(1) Le but immédiat de la publication était certainement la réfutation des erreurs de Pierre Abélard (voir Robert, *Les écoles et l'enseignement au XII^e siècle*, 1909, p. 227). Voir surtout le prologue qui, avec sa pointe contre les novateurs, vise évidemment Pierre Abélard : ... *ut pariter servetur modestia in sermone, timor in assertione, profanas verborum novitates, ut apostolus praecipit, evitemus* (*P. L.*, 176, 41). Comme date de l'« Introductio » de Pierre Abélard, on a retenu la date 1124-25, la *Somme des Sentences* se placerait donc vers l'année 1127.

(2) Le terme « Summa » se trouve déjà comme sous-titre de l'« Elucidarium » d'Honorius d'Autun (*sive dialogus de summa totius christianae theologiae*) *P. L.*, 172, 189) — et dans le prologue de l'« Introductio » de Pierre Abélard (*Scholarium nostrorum petitioni, prout possumus, satisfacientes, aliquam sacrae eruditionis summam quasi divinae scripturae introductionem conscripsimus...*, *P. L.*, 178, 979). Mais ni l'un ni l'autre ne correspondent à cette promesse. L'ouvrage d'Honorius montre dans le premier livre quelques traces de systématisme, mais tout le reste n'est qu'une suite très

tences, c'est évidemment lui aussi qui a donné ce titre. Cette innovation était fort heureuse. Nous avons vu qu'à l'Ecole de Laon on se servait encore du vieux terme « Sententiae », mais il est évident combien ce terme est impropre. Il évoque, surtout par ce fatal pluriel, l'idée d'un recueil de morceaux incohérents — nous connaissons des recueils de ce genre[1] —, là où il s'agissait en réalité d'un ouvrage tout à fait différent. Notons que, malgré cette impropriété, on a continué encore très longtemps à se servir du terme de *Sententiae* dans le sens qu'Anselme lui avait donné, c'est-à-dire pour désigner des ouvrages systématiques de théologie. Nous observons cet usage dans les *Sententiae a magistro Wutolfo collectae*, mais aussi dans beaucoup de manuscrits de la *Somme des Sentences* qui, au lieu de donner le nom nouveau, portent le titre traditionnel de *Sentences* comme, par exemple, les *Sententiae magistri Ottonis ex dictis magistri Hugonis* que nous avons citées[2]. Aussi dans d'autres écoles de cette époque, nous trouvons le terme de sentences employé dans le même sens[3].

Ce n'est pas le moindre mérite d'Hugues de Saint-Victor d'avoir remplacé le vieux terme par la nouvelle expression plus adéquate : Somme. *Summa Sententiarum*, c'est-à-dire « système de positions théologiques », voilà en effet le titre qui convient à cet ouvrage et qui aurait déjà convenu à celui d'Anselme de Laon. Tout comme la rédaction littéraire, l'introduction du titre nouveau — bien que ce titre ait mis un certain temps à s'imposer et à évincer l'autre — a contribué à fixer et, répétons le mot, à sanctionner l'œuvre réalisée par Anselme de Laon. C'est sous ce terme qui devait servir de titre aux plus brillants ouvrages du XIII[e] siècle, que le systématisme théologique s'est inscrit dans l'histoire.

peu organique de questions. Celui de Pierre Abélard n'est en réalité qu'un exposé de quelques-unes de ses doctrines personnelles ; ce n'est pas dans l'« Introductio » que Pierre Abélard se révèle comme partisan du principe systématique. La *Somme des Sentences* est bien le premier ouvrage qui mérite ce titre.

(1) On connaît le « Liber pancrisis » et le cod. 19 de la Bibliothèque d'Avranches (voir GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 141, et BLIEMETZRIEDER, *RTAM*, 1929, p. 435). Plus importants que ces collections incohérentes sont les recueils de citations établis selon un certain ordre général, comme il y en a dans les cod. lat. 1018 et 1290 de Vienne et le cod. lat. 16528 de la Bibliothèque Nationale (voir GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 143, n. 2 et p. 149). Une collection pareille se trouve dans le cod. lat. 3881 de la Bibliothèque Nationale où nous lisons, fol. 230[r] : *Explicit liber sententiarum magistri a.* — Est-ce que le P. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII[e] siècle* (1914), p. 85, aurait raison d'attribuer ces collections à Anselme de Laon ? C'est fort possible ; elles constituent peut-être le « stock » où ses *Sentences* s'alimentaient.

(2) Le « Liber de vera philosophia » donne aussi au « De sacramentis » le nom de *sententiae* (*volumen quod sententiae eius dicitur et liber eius de sacramentis intitulatur*). *Sententiae* a ici précisément le sens de « cours systématique de théologie ».

(3) P. ex. dans l'Ecole de Pierre Abélard : *Legite, si placet librum Petri Abailardi quem dicit theologiam. Legite et alium quem dicunt sententiarum eius...*, *P. L.*, 178, 1685, n. 76.

Ce n'est pas étonnant que l'esprit systématique se réflète aussi dans les écrits personnels d'Hugues de Saint-Victor. Son « De Sacramentis », conçu selon un plan différent de celui de la *Somme des Sentences*[1], n'est pas autre chose qu'une nouvelle somme théologique ; Hugues lui-même le déclare expressément[2]. Comme les autres écrits de ce genre, le « De Sacramentis » est remarquable moins par l'originalité de ses lumières dogmatiques que par une distribution judicieuse des matières et une belle tendance méthodique. Dans le « Didascalion », Hugues de Saint-Victor va encore plus loin sur le chemin du systématisme. Il y dresse un plan de l'enseignement général qui, avec le système théologique comme point d'aboutissement[3], embrasse toutes les branches du savoir.

(1) *P. L.*, 176, 173. Le sujet de ce livre sont les *opera restaurationis in quibus divinarum scripturarum tota vertitur intentio* (183). La création est brièvement rapportée seulement pour la meilleure compréhension de la rédemption : *ut competenter ad ea tractanda accedat, primum... exordium et constitutionem narrat operum conditionis* (184). Ce plan a plusieurs avantages : il permet l'insertion d'un traité de l'Eglise (II, 2-5), d'un traité de morale (II, 13) et d'un traité eschatologique (II, 16-18). Mais il a l'inconvénient de ne pas offrir de place pour la doctrine trinitaire. Dans le petit « De sacramentis antiquae et novae legis » qui est comme une ébauche du grand « De sacramentis », cette partie est, en effet, complètement omise. Dans le « De sacramentis », elle est introduite, après le traité de la Création, sous le titre « De cognitione Dei », ce qui n'est pas une très bonne solution.

(2) Voir le prologue du 1er livre : *Hanc enim quasi brevem quandam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus aliquid certi haberet cui intentionem affigere et conformare valeret, ne per varia scipturarum volumina ac lectionum divortia sine ordine et directione raperetur, P. L.*, 176, 183. — Il est évident que, selon notre thèse, le « De Sacramentis » doit être postérieur à la *Somme des Sentences*. On a constaté que l'exposé doctrinal de la *Somme des Sentences* est supérieur, en deux points, à celui du « De Sacramentis » ; on en a déduit que la pensée d'Hugues s'est perfectionnée et que, par conséquent, le meilleur ouvrage est le plus récent (voir ROBERT, *op. cit.*, p. 231). L'un de ces deux points est la doctrine sacramentaire. Or, le mot *sacramentum* est pris par Hugues, dans le « De Sacramentis », dans le sens de « mystère » ; c'est sur ce sens du mot *sacramentum* qu'il bâtit tout son système. Mais il perd ainsi la possibilité de s'en servir dans le sens de « sacrement » et c'est pour cette raison qu'il a supprimé, dans le « De Sacramentis », les passages où le mot *sacramentum* a cette signification plus précise. C'est donc la particularité de son systématisme qui a imposé cette restriction à Hugues de Saint-Victor. Il en est de même pour l'autre point qui est celui de la doctrine trinitaire. Nous avons déjà remarqué que le traité sur la Trinité n'a pas une place très avantageuse dans le « De Sacramentis » : on pourrait démontrer que les défauts qu'on y constate, résultent d'une amputation due à ce placement malencontreux. Ici encore, le défaut du « De Sacramentis » provient de ce qu'Hugues de Saint-Victor a abandonné le plan anselmien pour lui substituer un schéma nouveau. Si la *Somme des Sentences* est l'ouvrage antérieur, les défauts du « De Sacramentis » s'expliquent donc très aisément ; mais si le « De Sacramentis » était antérieur, comment les défauts de la *Somme des Sentences* (p. ex. le manque d'un traité sur l'Eglise et d'un traité eschatologique) s'expliqueraient-ils ?

(3) *P. L.*, 176, 739. Le « Didascalion » donne une esquisse de système qui cherche à éviter le défaut du « De Sacramentis » en établissant une suite de huit « sacrements » dont celui de la Trinité est le premier (*P. L.*, 176, 803, voir PARE-BRUNET-TREMBLAY, *op.*

Dans ce plan s'exprime pour la première fois ce qu'on appelle, à juste titre, l'universalisme médiéval[1]. Mais il est évident que cet universalisme n'est qu'un élargissement et une conséquence de la pensée d'Anselme de Laon. Nous avons dit que c'est Anselme qui a donné à la théologie une idée d'ensemble : ce n'est qu'à cette idée d'ensemble qu'Hugues de Saint-Victor a pu rattacher les connaissances profanes.

6. — Vue d'ensemble sur la tradition littéraire de l'Ecole de Laon

Les différentes indications que nous possédons maintenant, nous permettent de tracer, dans les grandes lignes, un tableau de la tradition littéraire de l'Ecole de Laon et d'y localiser les écrits que nous venons d'étudier. C'est l'enseignement, plus exactement l'enseignement oral du maître Anselme, qui est la source de la tradition de cette école. Il consiste, pour sa partie dogmatique, en un cours complet et systématique de théologie, appelé « Sententiae ». Il n'y eut de ces *Sentences* aucun texte publié, ce qui obligea les disciples d'Anselme qui suivaient son cours à en prendre des notes et à en rédiger des « reportata ». Revenus chez eux, ces disciples pouvaient se vouer, à leur tour, à l'activité magistrale ; ils se servaient alors du *reportatum* qu'ils avaient emporté de Laon pour en faire, avec quelques modifications et adaptations, leur propre manuel d'enseignement. Nous avons vu que les Sent. « Principium » et les *Sent. Div. Pag.* sont des textes de ce genre ; ces ouvrages sont les reproductions les plus anciennes et les plus authentiques des sentences du maître. Ce sont eux que nous avons appelés, plus haut, « textes modèles ». Respirant l'influence immédiate d'Anselme, ils forment le premier échelon de la tradition littéraire de son école.

Nous ne comptons pas la *Somme des Sentences* parmi ces textes là. C'est qu'elle sort de l'orbite immédiate de l'Ecole de Laon : tout en trahissant une dépendance d'Anselme aussi grande que les Sent. « Principium » ou les *Sent. Div. Pag.* et appartenant à la même catégorie que celles-ci, elle fait déjà partie de la tradition littéraire de l'Ecole de Saint-

cit., p. 219). Je ne vois pas comment on a pu dire que ce plan est identique avec celui du « De Sacramentis ». Visiblement, la pensée d'Hugues de Saint-Victor tourne autour de la notion du « Sacrement ».

(1) Notons que le cod. theol. lat. oct. 140 de Berlin contenant un texte que nous considérons comme un *reportatum* des sentences de l'Ecole de Saint-Victor (voir, plus bas, p. 33), contient aussi un arbre généalogique des branches du savoir (cf. Stegmuller, *RTAM*, 1939, p. 38). Il s'agit donc là d'une idée favorite de l'Ecole de Saint-Victor. — Nous ne sommes pas très bien renseignés sur l'enseignement des Arts à l'Ecole de Laon. Il semble qu'il n'y fût pas tout à fait négligé ; signalons le traité « De abaco » de Raoul de Laon (le frère d'Anselme), conservé dans le cod. lat. 15120 de la Bibliothèque Nationale. — Quant aux autres écoles, rappelons seulement le « Heptateuchon » de Thierry de Chartres qui donne, pour la première fois, un manuel d'enseignement des sept arts libéraux.

Victor où elle a reçu sa forme définitive. Nous constatons ainsi une différence parmi les ouvrages du même échelon, différence due à l'individualité plus ou moins puissante des disciples d'Anselme qui les ont rédigés, les uns se contentant d'une simple reproduction, les autres développant et enrichissant la conception du maître. Notons que cette différence correspond à la double portée du principe systématique d'Anselme. Nous avons dit que son effet immédiat était l'amélioration de l'enseignement. Cet effet est atteint déjà par une reproduction de qualité moyenne, aucune originalité de compréhension de la part des exécutants n'y était requise. Les Sent. « Principium » et les *Sent. Div. Pag.* sont de telles reproductions ; elles nous donnent une idée de ce que fut l'enseignement théologique d'un ancien élève « moyen » de l'Ecole de Laon. Malgré toutes leurs imperfections, ne les jugeons pas trop sévèrement. Avouons que c'est mieux que rien. Quelles études aurait-on faites dans cette école bavaroise du maître Wutolf, si celui-ci n'eût pas entrepris le voyage de Laon pour en rapporter ses sentences ?

Mais le systématisme d'Anselme de Laon avait encore un autre effet dont nous avons parlé : il a inspiré la nouvelle théologie scientifique. Pour réaliser cet effet, il n'y avait évidemment que quelques disciples d'élite, capables de saisir la portée de la méthode anselmienne. Guillaume de Champeaux et Hugues de Saint-Victor possédaient ces dons ; aussi est-ce dans leur école que nous voyons les premières traces d'une application individuelle du principe d'Anselme. Citons comme ouvrage qui appartient à la même catégorie — bien que s'éloignant davantage du texte original — le « De Trinitate » de Gautier de Mortagne[1]. Quoique ayant moins d'intérêt et contenant seulement la première des quatre parties des *Sentences* d'Anselme de Laon, cet écrit mérite notre attention par la paraphrase libre qu'il donne du plan primitif du maître.

Or, les élèves d'Anselme de Laon avaient des élèves à leur tour qui reproduisaient leurs sentences. Ils pouvaient faire cela de deux manières. Exceptionnellement, ils les copiaient comme à l'Ecole de Saint-Victor depuis la publication de la *Somme des Sentences*, mais dans la plupart des cas ils en faisaient des *reportata :* les disciples d'Anselme établissaient dans leurs écoles le même régime qu'ils avaient connu à l'Ecole de leur maître. Ainsi de nouveaux écrits virent le jour, qui formaient le deuxième échelon de la tradition littéraire de l'Ecole de Laon, et c'est avec ces écrits que nous identifions les « textes isolés » dont nous avons parlé au début de notre étude. Nous avons dit que le trait caractéristique des textes isolés est l'individualité de leur exposé qui, tout en se conformant au plan général des sentences de l'Ecole de Laon, ne s'inspire d'aucun autre texte. Ajoutons que, régulièrement, cet exposé est fort

(1) Ed. DE PEZ, *Thesaurus novus anecdotorum*, I, 54. — Nous reviendrons sur cet ouvrage dans l'appendice de notre article.

déficient. Or, ces particularités s'expliquent aisément si l'on prend ces textes pour des *reportata* reproduisant l'enseignement non pas d'Anselme lui-même, mais d'un de ses disciples. Il est évident que de tels *reportata* de seconde main ne dépendront littéralement d'aucun autre texte et que, bien que faisant preuve d'une tradition commune, ils n'auront plus que des rapports un peu vagues avec les sentences originales.

Pour un des textes isolés que nous avons cités, nous pouvons, d'ailleurs, préciser cet état de choses. Ce sont les « Sententiae Berolinenses », découvertes par M. Stegmüller, dans lesquelles nous voyons un *reportatum* des *Sentences* de l'Ecole de Saint-Victor, reproduisant soit les *Sentences* de Guillaume de Champeaux, soit celles d'Hugues de Saint-Victor, rédigé en tout cas antérieurement à la publication de la *Somme des Sentences*. C'est que ce texte, qui n'a certainement pas subi l'influence de la *Somme des Sentences*, montre le même changement de plan que nous avons observé dans celle-ci : lui aussi rattache le traité de l'Incarnation du Verbe à celui de la Trinité, contrairement à la conception d'Anselme de Laon. Puisqu'il est également invraisemblable que ce texte — d'ailleurs fort défaillant — ait servi de modèle à la *Somme des Sentences* et qu'il ait opéré le même changement que celle-ci sans avoir le moindre rapport avec elle, nous émettons l'hypothèse qu'il reproduit les *Sentences* de l'Ecole de Saint-Victor avant que ces sentences ne fussent rédigées et publiées[1]. Il est vraisemblable qu'avant la publication de la *Somme des Sentences* les élèves de l'Ecole de Saint-Victor étaient obligés, tout comme les élèves des autres écoles, de faire des *reportata* du cours de leur maître. Nous croyons que les « Sententiae Berolinenses » sont un tel *reportatum*. Le changement de plan, caractéristique pour l'Ecole de Saint-Victor, s'y trouve déjà : les « Sententiae Berolinenses » représentent donc une phase intermédiaire entre les *Sentences* d'Anselme de Laon et la *Somme des Sentences*. On pourrait peut-être identifier cette phrase intermédiaire avec la période d'enseignement de Guillaume de Champeaux : ce serait alors celui-ci qui a opéré le changement de plan dont nous avons parlé, tandis que son successeur aurait pris la responsabilité de publier ce traité de théologie systématique.

Un autre texte que nous avons classé parmi les textes isolés, les Sentences « Deus cuius principium... », découvertes par le P. Weisweiler, appartient très probablement à cette même catégorie de *reportata* de seconde main. Par son style maladroit, ce texte trahit le caractère de brouillon renfermant des notes prises au vol et qui n'ont pas subi de révision ou de rédaction ultérieure. Il représente ainsi un *reportatum* dans toute sa fraîcheur, mais c'est un reportatum si défectueux que nous ne pouvons guère le considérer comme une reproduction immédiate des *Sentences* d'Anselme. Reste donc qu'il s'agit de la reproduction des sen-

(1) Deux autres sentences qui ont la même ordonnance (cod. lat. 7972 de Munich et Barb. XI, 127 de la Bibl. Vatic.) sont citées par GRABMANN, *op. cit.*, II, p. 301.

tences d'un de ses disciples sans que nous puissions dire duquel. A la même catégorie de reportata de seconde main appartiennent probablement aussi les sentences « Sub peccato primi hominis... » et « Essentia divina... », également découvertes par le P. Weisweiler[1].

Comme pour les ouvrages du premier échelon de la tradition, il y a aussi pour ceux du deuxième des textes qui se situent en dehors de l'Ecole de Laon proprement dite parce que les écoles auxquelles ils appartiennent ont leur individualité particulière. Nous avons déjà mentionné le reportatum des *Sentences* de l'Ecole de Saint-Victor. Citons, en outre, les « Sententiae Divinitatis »[2] *reportatum* des *Sentences* de Gilbert de la Porrée, également disciple, mais disciple d'élite, d'Anselme de Laon. Comme tous les autres textes, les « Sententiae Divinitatis » reproduisent le plan des sentences anselmiennes, mais elles portent, par leurs rappels de Boèce, l'empreinte très marquée de la doctrine de Gilbert. Comme ses condisciples, Gilbert a donc institué, dans son école, un cours systématique de théologie, mais, par l'introduction de la philosophie boécienne, il l'a enrichi d'éléments nouveaux. Nous avons parlé de la réappropriation de la tradition antique qui était un des effets principaux du systématisme d'Anselme de Laon. En ce point, Gilbert de la Porrée est celui des disciples d'Anselme qui, en dépassant son maître, l'a le mieux suivi.

Et Pierre Abélard aussi, lui qui s'est si cruellement moqué de son maître Anselme[3], n'a pas su mieux faire que de suivre son exemple et d'établir, dans son école, un enseignement de sentences systématiques correspondant, dans la plus grande partie de leur plan, à celles de l'écolâtre de Laon[4]. Les *reportata* de ses disciples[5] nous en disent assez long.

(1) Voir *RTAM*, 1932, p. 376, et *BGPM*, 33, 1-2, p. 223.

(2) Cf. Geyer, *Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbert'schen Schule*, *BGPM*, 7, 2-3. L'éditeur souligne, très justement, que le plan des « Sententiae Divinitatis » se conforme à celui de la *Somme des Sentences* (p. 10), nous savons maintenant que ce plan est celui des *Sentences* d'Anselme. — Le texte des « Sententiae Divinitatis » a cette particularité que le traité de la Trinité y est placé à la fin ; ce changement n'était certainement pas dans les intentions de Gilbert, mais est dû à quelque circonstance extérieure. Notons, d'ailleurs, que Gilbert n'a pas reconnu l'authenticité des *reportata* de ses élèves (voir Geyer, *op. cit.*, p. 51), ce qui nous permet d'évaluer le peu d'exactitude d'une telle rédaction.

(3) On connaît les passages de la « Historia calamitatum mearum » : *Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quaestionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat*, etc. *P. L.*, 178, 123.

(4) Le plan des *Sentences* d'Abélard s'inspire du ternaire : *fides, caritas, sacramenta*. Le traité « De fide » embrasse la doctrine de la Trinité et de l'Incarnation, le traité « De sacramentis » énumère les sacrements, mais seulement les quatre qui étaient traités dans l'Ecole d'Anselme, le traité « De caritate » donne une esquisse de morale. Encore un schéma très intéressant, mais qui a l'inconvénient de ne pas traiter explicitement de la Création ni du Péché originel.

(5) Nous en connaissons plusieurs : la soi-disant « Epitome » (le titre du ms. est « Sententiae », *P. L.*, 182, 1696), les Sentences du maître Roland (Ed. de Gietl, *Die*

Cependant, lui aussi a su développer le modèle primitif, et le résultat de ce développement est le fameux « Sic et Non ». On sait que cet ouvrage est composé d'une collection de citations contradictoires des Pères. Or, nous pouvons constater que l'ordre dans lequel ces citations se suivent, est celui du plan d'Anselme[1]. Pierre Abélard a donc adopté le systématisme, mais il y a introduit un élément dialectique qui est nouveau. C'est là encore un apport dont on ne saurait méconnaître l'importance.

Achevons notre tableau de la production littéraire de l'Ecole de Laon. Il nous reste à parler des compilations qui forment le troisième échelon de la tradition de cette école[2]. Bien loin d'en constituer la catégorie principale, elles forment le groupe le moins intéressant de tous les écrits qui se sont présentés à notre examen. Probablement leurs auteurs n'avaient de rapports directs ni avec Anselme de Laon ni avec ses disciples, mais connaissaient les textes de l'Ecole seulement par la voie littéraire. Ceci est au moins la conclusion qui s'impose quand on étudie ces compilations de près. On constate que leurs auteurs ne regardent que les détails des textes qu'ils ont sous les yeux. Ils s'appliquent à fabriquer une mosaïque de deux ou trois textes en juxtaposant, à leur gré, les passages tantôt de l'un, tantôt de l'autre. Ils ignorent complètement qu'à la base des textes de l'Ecole de Laon était une tendance systématique ; pour eux les textes dont ils se servaient, n'étaient que des carrières qui leur fournissaient, par çi, par là, des morceaux utilisables. Du plan qui a été créé par Anselme de Laon et qui — il est vrai — ne se retrouve qu'imparfaitement dans les écrits de son école, il ne reste plus rien. C'est pour cette raison que la lecture de ces compilations est si singulièrement désagréable. A côté des écrits que nous venons d'analyser, ce sont des ouvrages rétrogrades qui ne méritent que très peu d'attention.

Sentenzen Rolands, nachmals Papst Alexander, III, 1891), les *Sentences* de Sankt Florian (Ed. Landgraf, Florilegium Patrist., 19), les sentences de Paris (Ed. Landgraf, Spic. Sacrum Lovan., 14) et celles du maître Omnibene (inédites). Au xii[e] siècle, on en citait encore un autre avec l'*Incipit* « Omnes sitientes venite ad aquas... » (*P. L.*, 178, 1687, n. 79). — Notons que, de même que Gilbert de la Porrée, Pierre Abélard a décliné la responsabilité de ces *reportata : ... cum numquam liber aliquis qui sententiarum dicitur a me scriptus reperiatur* (*ib.*, 107).

(1) *P. L.*, 178, 1329. La distribution des questions est la suivante : 1-4 *De fide*, 7-25 *De Trinitate*, 26-45 *De proprietatibus Dei*, 46-50 *De Angelis*, 51-58 *De Homine*, 59-90 *De Incarnatione Verbi*, 91-105 *De Matre Dei et apostolis*, 106-116 *De baptismo*, 117-121 *De eucharistia*, 122-135 *De coniugio*, 136-138 *De caritate*, 139-142 *De bonis operibus*, 143-148 *De peccato*. — Ce plan a ceci de remarquable qu'il est plus complet que celui des *Sentences* d'Abélard. On constate, en effet, que la Création y est traitée et précisément à la même place que dans les *Sentences* d'Anselme.

(2) La meilleure de ces compilations semble être le « Prima rerum origo... » dont dom Boon prépare l'édition. Voir l'analyse de Weisweiler, *BGPM*, 33, 1-2, p. 171, et *Scholastik.*, 1941, p. 351. Le P. Weisweiler mentionne un très grand nombre d'autres compilations plus ou moins fragmentaires à l'étude desquelles nous pourrons renoncer.

Si la connaissance du plan des *Sentences* d'Anselme de Laon nous a permis de classer les ouvrages de son école dans les différents échelons que nous avons énumérés, elle nous permet aussi de définir plus exactement ces mêmes ouvrages. Ainsi nous devons rejeter dans la catégorie des compilations un écrit qui a joui d'une certaine estime comme texte important de l'Ecole de Laon : les « Sententiae Atrebatenses »[1]. De même, la connaissance du plan anselmien nous autorise à éliminer de la tradition de Laon certains textes qui n'ont rien à faire avec celle-ci, mais qu'on a regardé comme appartenant à elle, soit parce qu'ils ont été utilisés dans des compilations, comme le « Potest quaeri... »[2] soit parce qu'ils ont figuré, dans quelques manuscrits, en proximité de textes authentiques, comme les traités que Bliemetzrieder a rattachés, dans son édition, aux Sent. « Principium »[3]. Il est évident que ni l'un ni l'autre n'est une preuve suffisante, étant donné que les compilateurs aussi bien que les copistes de manuscrits pouvaient mélanger des textes authentiques avec des matériaux hétérogènes. Il y a pour tous ces cas un moyen très simple de contrôle : si nous ne trouvons dans un texte au moins quelques restes du plan des *Sentences* d'Anselme, nous pourrons dire, presque toujours, qu'il n'appartient pas à la tradition commune. C'est ce plan, la réalisation vraiment originale d'Anselme de Laon, qui forme, pour ainsi dire, la marque de son école[4].

(1) Dom Lottin avait soutenu, d'abord, que les « Sententiae Atrebatenses » sont antérieures aux Sent. « Principium », aux *Sent. Div. Pag.* et au « Prima rerum origo... », *RTAM*, 1938, p. 101. Plus tard, il a atténué cette thèse ; il estimait que tous ces textes dépendent d'une source commune (*BTAM*, 1938, nos 743-44). Il est plus probable que les « Sententiae Atrebatenses » sont une compilation qui s'est alimentée des trois textes surnommés. Ceci résulte, premièrement, du plan des « Sententiae Atrebatenses » qui ne fait preuve d'aucune compréhension du systématisme anselmien (il omet la plus grande partie du traité « De Trinitate » ; il place le traité « De Christo Redemptore » avant celui « De Redemptione » ; il transcrit le traité « De prophetia » qui constitue une interpolation des Sent. « Principium », etc.). En outre, le texte des « Sententiae Atrebatenses » ne forme qu'une mosaïque soigneusement assortie de passages textuellement copiés (voir l'appareil critique de l'édition de dom Lottin, *RTAM*, 1938, p. 205). Tel est aussi l'avis du P. Weisweiler, *Scholastik*, 1941, p. 231.

(2) Ed. de Weisweiler, *BGPM*, 33, 1-2, p. 260. — Elle est utilisée, p. ex., dans le « Prima rerum origo... » et dans les « Sententiae Atrebatenses ».

(3) Bliemetzrieder, *BGPM*, 18, 2-3, p. 106-120. — Le texte authentique des Sent. « Principium » ne va que jusqu'aux mots : *calix iste* (p. 106).

(4) Dans la conclusion de ses recherches sur l'école de Laon, dom Lottin (*RTAM*, 1947, 157) a rejeté notre thèse que nous lui avions soumise avant de la publier. Le fait est que l'existence de Sentences scolairement expliquées et commentées n'est attestée que dans l'école de Pierre Lombard. Mais les Sentences de Pierre Lombard dérivent de la *Somme des Sentences* qui, à son tour, est tributaire des Sentences d'Anselme de Laon.

APPENDICE

Reconstitution partielle des Sentences d'Anselme de Laon

Nous avons vu, dans l'article précédent, que le plan et l'ordonnance des *Sentences* d'Anselme de Laon sont reproduits, plus ou moins fidèlement, dans les *reportata* de ses disciples. Après avoir tiré, de ce fait, les conclusions historiques et littéraires qui s'imposent, nous allons constituer, à l'aide des écrits qui nous sont conservés, ce qui reste des sentences originales du maître de Laon. Cet essai de reconstitution, cependant, n'est pas encore réalisable pour le corps tout entier de ces sentences. Nous l'entreprendrons seulement pour les trois premiers traités consacrés, respectivement, à la Trinité, à la Création et à la Rédemption, pour lesquels nous possédons les textes les plus importants. Le quatrième traité qui contient l'exposé sur les Sacrements ne saurait être étudié qu'après l'édition du cod. théol. philos. Q 253 de Stuttgart qui en donne la meilleure tradition.

Les textes que nous emploierons principalement, sont les Sent. « Principium », les *Sent. Div. Pag.* et la *Somme des Sentences*. On se souvient que cette dernière — tout comme les textes de l'Ecole de Laon proprement dite — reproduit une tradition immédiate des *Sentences* d'Anselme. En général, le texte de la *Somme des Sentences* est le meilleur ; les parties où nous pouvons le collationner avec celui des deux autres écrits, montrent que nous avons droit de lui faire confiance même dans les cas où ceux-là nous abandonnent. Cependant il faut rester prudent, car la *Somme des Sentences* renferme bon nombre de modifications et d'interpolations qui s'écartent de la tradition primitive.

Nous avons fait mention, en même temps, des deux plus importantes de nos *reportata* de seconde main, c'est-à-dire qui reproduisent l'enseignement non d'Anselme lui-même, mais d'un de ses disciples. Ce sont les « Sententiae Berolinenses », très probablement reproduction des *Sentences* de l'Ecole de Saint-Victor avant que la *Somme des Sentences* ne fût rédigée, et les Sent. « Deus de cuius principio... » dont nous ne pouvons pas préciser la provenance. On verra que le texte de ces écrits se conforme, bien que d'une façon plus ou moins fragmentaire, au plan des *Sentences* d'Anselme, qu'il reste même incompréhensible si l'on ne le regarde pas par rapport à ce plan.

Un tel essai de reconstitution ne sera pas inutile. Il nous donnera une idée approximative de ce que furent les *Sentences* d'Anselme dans leur état primitif. Il nous permettra de ranger les fragments de sentences (pour autant que ceux-ci appartiennent réellement à l'exposé dogma-

tique et non pas au cours d'exégèse qui complétait l'enseignement d'Anselme de Laon). Enfin, il nous fait voir les divergences doctrinales qui ont pu s'infiltrer dans la tradition de Laon et comparer les questions qui sont reproduites dans les différents *reportata*. Inutile de dire que nous nous bornerons à l'établissement d'un cadre et que nous n'entrerons ni dans les questions doctrinales ni dans les questions littéraires concernant la tradition ultérieure.

1. — *Le Traité « De Trinitate »*

Le traité « De Trinitate » nous est conservé dans les *Sent. Div. Pag.* (3, 1-10, 6) ainsi que dans la *Somme des Sentences* (47c-61b)[1]. Les Sent. « Principium » n'en ont qu'un seul passage très sommaire. Comme le texte de la *Somme des Sentences* se révèle ailleurs comme très digne de confiance, nous pourrons, sans aucune hésitation, regarder comme authentiques tous les passages qui se trouvent dans ce texte et dont l'existence est confirmée par les *Sent. Div. Pag.* Les passages, qui ne se trouvent que dans un seul texte, demandent un examen spécial que nous entreprendrons après avoir donné un tableau synoptique du traité tout entier[2].

Sent. Div. Pag.	*Summa Sent.*
1. Ineffabilité de Dieu. Caractère métaphorique des noms donnés à Dieu. (3, 1-4, 8)	[*manque*]
2. Omniprésence de Dieu. (4, 9-5, 13)	[voir § 6]
3. Dieu comme bien suprême. (6, 1-2)	[*manque*]
4. Dieu comme être simple, un et immuable. (6, 3-9)	Dieu comme être un et immuable. (47c-d)
5. Nous parlons de l'essence divine « improprie » oder « secundum effectus ». (6, 10-7, 3)[3]	Nous parlons de l'essence divine « secundum effectus » sans assigner de propriétés. (47d-48a)

(1) Le début du premier livre de la *Somme des Sentences* (43a-47c) est occupé par une introduction qui traite de la foi. A la fin du traité de la Trinité, nous trouvons un exposé consacré à la prédestination, à la volonté et à l'omnipotence de Dieu (61c-70b). Ces passages qui n'ont pas de parallèle dans les textes de l'Ecole de Laon, sont restés hors de regard. — Une longue sentence « De trinitate » a été publiée par dom Lottin, *RTAM*, 1939, p. 310, n° 19.

(2) Dans ce tableau nous avons compris, sous la désignation « questions », non seulement les *quaestiones* proprement dites, mais aussi les *objectiones* et les *dubia*. Il n'était pas notre but d'entrer dans les détails de ces éléments accidentels des *Sentences* d'Anselme. Il fallait pourtant les mentionner pour ne pas interrompre l'enchaînement du texte et aussi parce que les questions sont parfois la seule trace d'un passage qui ne s'est pas conservé.

(3) Je voudrais profiter de l'occasion pour corriger une faute de ponctuation dans l'édition de Bliemetzrieder qui détruit le sens du context. Il faut lire : ... *quaedam assignantur de ea* (*scil. essentia divina*) *improprie et contra usum consimilium vocum*,

6.	Omniprésence de Dieu. (48a-c) Objections et questions. (48c-50d)	[voir § 2]
7.	Distinction des Personnes. (50d)	Distinction des Personnes. (7, 4-7)
8.	Autorités bibliques sur la distinction des Personnes. (50d-51a)	Autorités bibliques pour la distinction des Personnes. (7, 8-20)
9.	Analogie de la Trinité dans la Nature. (7, 21-8, 4)	Analogie de la Trinité dans l'âme humaine. (51a-d)
10.	[*manque*]	Rapports mutuels entre les trois Personnes. (51d-52b) Questions. (52b-c)
11.	[Voir § 13]	Autorités sur le « Filioque ». (52c)
12.	Les noms qui conviennent à l'essence divine et les noms qui conviennent aux Personnes. (8, 5-13)	Les noms qui conviennent à l'essence divine et les noms qui conviennent aux Personnes. (52d-53a) Questions. (53b-54c)
13.	Autorités sur le « Filioque ». (8, 13-9, 10)	[voir § 11]
14.	Coéternité et égalité des Personnes. (9, 11-18)	Coéternité et égalité des Personnes. (54c)
15.	[*manque*]	Propriétés des Personnes. (54c-55a)
16.	[*manque*]	Pas de prééminence parmi les Personnes. (55a)
17.	Les noms qui conviennent à l'égalité et aux propriétés des Personnes. (9, 19-10, 6)	Les noms qui conviennent à l'égalité et aux propriétés des Personnes. Avec plusieurs questions. (55b-61c)

On voit très clairement que le traité se divise en trois parties dont chacune est terminée par un passage concernant les *nomina*. Sans compter le § 1 qui semble avoir le caractère d'un prologue, la première partie va du § 2 au § 5, la deuxième du § 7 au § 12, la troisième du § 14 au § 17. Le § 1 ne se trouve que dans les *Sent. Div. Pag.* ; son contenu n'est donc pas absolument assuré. Il y avait certainement un prologue au début du traité — la *Somme des Sentences* aussi en a un et qui a presque la dimension d'un petit traité, consacré à la Foi —, mais nous ne saurons pas exactement dire si c'était celui des *Sent. Div. Pag.* Heureusement, les trois parties principales se présentent plus clairement. La première traite de ce qu'on appelait plus tard « De Deo uno ». Le § 4, se trouvant dans les deux textes, est certainement authentique ; le § 3, quoique manquant dans la *Somme des Sentences*, l'est certainement

quaedam vero secundum effectus qui sunt in ipsis creaturis. Contra usum consimilium vocum, ut cum dico : deus est aeternus... Secundum effectus vero qui sunt in rebus. ut cum dico : deus irascitur peccatori... (Bliemetzrieder avait écrit : ... *in ipsis creaturis, contra usum consimilium vocum. Ut cum dico : deus est aeternus...* Ainsi le *Secundum effectus vero qui sunt in rebus, ut cum dico...* a comme pendant le *Contra usum consimilium vocum, ut cum dico...*, et la difficulté que dom Lottin (*Rech. de théol. anc. et méd.*, 1938, p. 104) trouvait dans cet endroit, est résolue.

aussi : c'est le sens qui le prouve. Par contre, le § 2 des *Sent. Div. Pag.* qui correspond au § 6 de la *Somme des Sentences*, nous semble interpolé : ni à l'un, ni à l'autre endroit ce paragraphe ne se trouve à sa place et nous savons, en outre, que le problème qu'il traite était un des chefs d'accusation contre Pierre Abélard. Nous ferons donc bien de ne pas considérer ce paragraphe comme appartenant aux sentences originales.

La deuxième partie du traité qu'on pourrait intituler : « De Deo trino » est assez correctement conservée dans les deux textes. Il n'y a que le § 10 qui manque dans les *Sent. Div. Pag.*, mais qui est si nécessaire dans l'ordre des idées que nous ne pouvons pas douter de son authenticité. Le § 11 de la *Somme des Sentences* correspond au § 13 des *Sent. Div. Pag.*, ce qui fait une petite différence d'emplacement ; l'ordonnance de la *Somme des Sentences* me semble préférable. Dans la dernière partie du traité, consacrée à l'égalité et aux propriétés des Personnes, les *Sent. Div. Pag.* omettent deux paragraphes. L'un (§ 15) est sûrement authentique parce qu'on ne pourrait guère s'en passer, l'autre (§ 16) est moins nécessaire, la *Somme des Sentences* l'a peut-être ajouté. Tout compte fait, le traité de la Trinité se présente de la façon suivante :

PROLOGUE : INEFFABILITÉ DE DIEU (?).

I. La nature de Dieu.
   a) Dieu comme bien suprême.
   b) Dieu comme être simple.
   c) Les noms relatifs à la nature de Dieu.

II. La Trinité des Personnes.
   a) Les trois Personnes.
   b) Les rapports des trois Personnes.
   c) Les noms relatifs aux trois Personnes.

III. L'égalité et les propriétés des Personnes.
   a) L'égalité des Personnes.
   b) Les propriétés des Personnes.
   c) Les noms relatifs à l'égalité et aux propriétés des Personnes.

Comment cette ordonnance se retrouve-t-elle dans nos *reportata* de seconde main ? Examinons d'abord les « Sententiae Berolinenses » et nous verrons qu'elles parlent de la distinction des Personnes (39, 1-14), des rapports mutuels entre les trois Personnes (39, 15-19), des noms qui conviennent à l'essence divine et aux Personnes (39, 20-40, 21), de l'exclusion de prééminence entre les Personnes (40, 22-27), de la coéternité des Personnes (40, 28-31) et des propriétés des Personnes (40, 32-37). Ceci correspond à nos paragraphes 7, 10, 12, 16, 14, 15. On voit donc que l'ordre des idées des « Sententiae Berolinenses » est, malgré leur état très fragmentaire, le même que celui des *Sentences* d'Anselme de Laon. Ce n'est que dans les derniers paragraphes que la suite est légèrement intervertie, mais ce sont justement ces paragraphes-là qui mon-

trent une conformité textuelle très marquée avec les écrits plus anciens de l'Ecole de Laon. Au début, cette conformité n'est pas très grande, ce qui s'explique non seulement par la déficience des « Sententiae Berolinenses », mais aussi par la brièveté de l'exposé des *Sent. Div. Pag.* et de la *Somme des Sentences*. Dans les traités suivants le parallélisme qui existe entre les « Sententiae Berolinenses » et les autres textes, manifestera encore plus visiblement. Les Sent. « Deus de cuius principio... » contiennent des fragments moins importants encore : un correspondant au prologue (252, 1-12), un autre correspondant au § 12 (252, 13-253, 6) et un troisième correspondant au § 17 (253, 7-37)[1].

2. — *Le Traité « De Creatione »*

Le traité « De creatione » est le mieux conservé de tous : nous le possédons dans la triple rédaction des Sent. « Principium » (48, 10-78, 12) des *Sent. Div. Pag.* (10, 7-35, 24) et de la *Somme des Sentences* (79c-88d). Ces trois exposés sont , à peu de chose près, parfaitement parallèles ; ils constituent la meilleure preuve de ce que nous avons appelé le fonds commun de la tradition de Laon. Nous connaissons déjà la première partie de ce traité qui raconte la création des Anges. Nous en donnons, ci-après, le tableau synoptique.

Sent. « Principium »	*Sent. Div. Pag.*	*Summa Sent.*
1. Dieu a créé le monde pour faire participer d'autres êtres à sa perfection. (48, 10-49, 3)	Dieu a créé le monde pour faire participer d'autres êtres à sa perfection. (10, 7-11, 10)	Dieu a créé le monde pour faire participer d'autres êtres à sa perfection. (79c-d) Question sur les âmes. (79d-80c)
2. Dieu a créé toutes choses « simul » et « non ex traduce ». (49, 4-11)	[Deux questions sur le temps et la matière de la création. (11, 11-12, 8)]	[*manque*]
3. [*manque*]	Les quatre éléments. La perfection du nombre 6. (12, 9-13, 5)	[*manque*]
4. La création des Anges : le moment de leur création. (49, 12)	La création des Anges : discussion sur le moment de leur création. (13, 6-14)	La création des Anges : le moment de leur création. (80c-81b)

(1) Dans le « De Trinitate » de Gautier de Mortagne l'ordonnance primitive est un peu modifiée. Le c. 1 correspond à I, a-c, mais les deux autres passages sur les *nomina* sont confondus de sorte que les c. 2-3 correspondent à II, a-b, les c. 4-5 à III, a-b, et les c. 6-8 à II, c. et III, c. A ces chapitres sur les *nomina* Gautier rattache le passage sur l'analogie de la Trinité dans l'âme humaine (voir § 9) et il y ajoute un autre qui porte sur la connaissance parfaite de la Trinité (c. 9-10). Les derniers chapitres (c. 11-13) sont occupés par des questions.

5. [*manque*]	[*manque*]	Le lieu de leur création. (81c-d)
6. Les qualités des Anges. (49, 33-51, 11)	[Trois questions sur les qualités des Anges. (14, 6-15, 7)]	Les qualités des Anges. (81d) Question. (81d-82c)
7. [*manque*]	[*manque*]	Rébellion d'une partie des Anges, fidélité des autres. (82d-83a) Questions. (83a-d)
8. Prééminence de Lucifer. (51, 12-22)	[*manque*]	Prééminence de Lucifer. (83d-84a)
9. Orgueil de Lucifer. (51, 22-52, 4)	Orgueil de Lucifer. (15, 8-10)	Orgueil de Lucifer. (84a-b)
10. La chute de Lucifer. (52, 5-15) Questions. (52, 16-53, 17)	La chute de Lucifer. (15, 10-15) Questions. (15, 16-16, 25)	La chute de Lucifer. (84b)
11. Séjour actuel des Anges déchus. (53, 18-54, 4)	Séjour actuel des Anges déchus. (16, 26-17, 1). Question. (17, 1-5)	Séjour actuel des Anges déchus. (84b-c)
12. L'état des bons et des mauvais Anges après la chute. (54, 15-55, 3)	[Question sur l'état des bons et des mauvais Anges après la chute. (17, 6-18, 9)]	L'état des bons et des mauvais Anges après la chute. (84d) Questions. (84d-85c)
13. [Question sur les hiérarchies des Anges. (54, 15-55, 3)]	[Voir la note (1)]	Les hiérarchies des Anges. (85c-86b) Questions. (86b-87b)
14. [Question sur le diable. (55, 4-16)]	[*manque*]	[*manque*]

Dans l'examen que nous avons entrepris, plus haut, de cette partie, nous avons reconnu comme authentiques les paragraphes 1, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13. Il en résulte le plan suivant que nous reproduisons :

PROLOGUE : LE BUT DE LA CRÉATION

I. La création des Anges.
   a) Quand ont-ils été créés ?
   b) Où ont-ils été créés ? (?)
   c) Comment ont-ils été créés ?

II. La chute de Lucifer.
   a) La prééminence de Lucifer.
   b) L'orgueil de Lucifer.
   c) Sa chute.

III. Les Anges après la chute.
   a) Séjour des Anges déchus.
   b) L'état des bons et des mauvais Anges après la chute.
   c) Les hiérarchies des bons Anges.

(1) Un passage sur les hiérarchies des anges se trouve, dans les *Sent. Div. Pag.*, entre les questions sur les qualités des anges : 14, 15-21.

Dans les « Sententiae Berolinenses », le traité sur la création des Anges montre une conformité très visible avec le plan que nous venons de dresser.

Le passage 42, 20-27 correspond au § 1.
— 42, 28-33 correspond au § 6.
— 42, 34-35 correspond au § 4.
— 42, 36-43, 8 correspond au § 8.
— 43, 9-12 correspond au § 9.
— 43, 13-21 renferme une digression sur l'orgueil (se rattachant au § 9).
— 43, 22-29 renferme deux questions se rattachant au § 10.
— 43, 30-37 reproduit, sous forme d'une question, le § 11.
— 43, 38-44, 2 renferme une question se rattachant au § 11.
— 44, 3-23 renferme deux questions se rattachant au § 12.

Que l'on compare, dans les paragraphes indiqués, le texte des « Sententiae Berolinenses » avec les trois ouvrages ci-dessus, et on s'apercevra qu'il s'agit non seulement d'une ordonnance correspondante (malgré les quelques lacunes), mais d'un parallélisme complet.

Même impression pour les Sent. « Deus de cuius principio... ».

Le passage 254, 30-34 correspond au § 1.
— 254, 35-255, 3 renferme une digression se rapprochant du § 2.
— 255, 3-25 correspond au § 6.
— 255, 26 correspond au § 8.
— 255, 26-31 correspond au § 9.
— 255, 31-256, 6 correspond au § 10.
— 256, 7-18 renferme deux questions se rattachant au § 10.
— 256, 19-257, 2 correspond au § 12.
— 257, 3-10 renferme une question se rattachant au § 12.
— 257, 11-20 correspond au § 11.
— 257, 21-258, 5 correspond au § 13.
— 258, 6-14 renferme une question se rattachant au § 13.

Dans les Sent. « Deus de cuius principio... » aussi, le parallélisme s'étend jusqu'aux menus détails de l'exposé.

La seconde partie du traité « De creatione » traite de la Création et du Péché de l'Homme. Elle se trouve également dans les trois textes que nous avons cités plus haut.

Sent. « *Principium* »	*Sent. Div. Pag.*	*Summa Sent.*
1. Remplacement des Anges déchus par les hommes. (55, 19-22)	[Deux questions sur le remplacement des Anges déchus par les hommes. (18, 26-19, 10)]	Remplacement des Anges déchus par les hommes. (87b-c) Questions sur la mission et les connaissances des Anges.[1] (87d-88d)
2. [*manque*]	[*manque*]	L'œuvre des six jours. (88a-90c) Questions. (90c-91a)
3. Création de l'homme. (55, 17-19)[2]	Création de l'Homme. (19, 11-14)	Création de l'homme. (91a)
4. Qualités de l'âme, analogues à celles des Anges. (55, 23-27)	L'âme faite à l'image de Dieu. (20, 21-21, 9) Questions. (21, 10-23, 7)	[*manque*]
5. Nature inférieure et nature supérieure de l'âme. (55, 27-56, 10)	Nature inférieure et nature supérieure de l'âme. (24, 1-19) Question. (24, 20-25)	[*manque*]
6. L'âme faite à l'image de Dieu. (56, 11-57, 6)	Qualités de l'âme. (24, 26-27) [incomplet]	L'âme faite à l'image de Dieu. (91a-92a)
7. Création du corps. (57, 7-9)	[*manque*][3]	Création du corps. (92a) Questions. (92a-b)
8. État et destination de l'homme. (57, 13-19)[4]	[*manque*]	[voir § 11]
9. Création de la femme. (57, 20-58, 8) Question. (58, 10-18)	Création de la femme. (24, 28-25, 7) Question. (25, 8-11)	Création de la femme. (92b-d) Questions. (92d-94b)
10. Position des premiers humains au paradis. (58, 19-59, 10)	Position des premiers humains au paradis. (25, 12-23) Question. (25, 24-30)	Position des premiers humains au paradis. (94b-d)
11. [voir § 8]	[voir § 8]	État et destination de l'homme. (94d-95d)

(1) Dans la *Somme des Sentences*, le passage sur le remplacement des anges déchus fait encore partie du traité « De Angelis » ; c'est pour cette raison qu'y sont rattachées les questions sur la mission et la connaissance des anges. Par conséquent, l'introduction du traité « De homine » a dû être remplacée : elle l'est par l'exposé de l'œuvre des six jours.

(2) Dans les Sent. « Principium » le passage sur la Création des hommes précède celui sur le remplacement des anges déchus. Je l'ai fait passer après pour maintenir l'ordonnance des autres textes.

(3) Une des questions précédentes — mal placée — prouve que les *Sent. Div. Pag.*, elles aussi, ont connu un passage sur la création du corps : *Potest autem quaeri cuiusmodi corpus habuerit homo, spirituale an animale...* (21, 14-23, 7).

(4) Les lignes 57, 10-12 contiennent une phrase qui parle de la position de l'homme au paradis. Elle est reprise p. 58, 18 et c'est là sa véritable place. J'ai négligé cette petite anticipation.

12.	Envie du diable. (59, 11-25)	Envie du diable. (25, 31-32)	Envie du diable. (95d-96a)
13.	La tentation. (59, 26-60, 24)	La tentation. (26, 1-14)	La tentation. (96a-b)
14.	Le temps de la tentation. (61, 1-3)	[*manque*]	[*manque*]
15.	La permission de Dieu. (61, 4-19)	[*manque*]	[*manque*]
16.	[*manque*]	[*manque*]	La tentation extérieure et intérieure. (96b-c)
17.	Le péché. (61, 20) Questions [avec digression sur la volonté divine]. (61, 21-65, 16)	Le péché. (26, 14-19) Questions. (26, 20-27, 20)	[*manque*]
18.	Le caractère du péché d'Adam. (65, 17-66, 10)	[*manque*]	[*manque*]
19.	[*manque*]	[*manque*]	[Questions sur le péché d'Adam et l'état de grâce de l'homme avant le péché. (96c-100d)]
20.	Punition du péché : expulsion du paradis. (66, 10-13) Question. (66, 14-25)	Punition du péché. [incomplet] (27, 21-22)	Punition du péché : expulsion du paradis. (100d) Questions. (100d-101b)
21.	Dépression du libre arbitre. (66, 26-27, 9) Questions. (67, 10-68, 10)	Dépression du libre arbitre. (27, 22-28, 24)	Dépression du libre arbitre. (101b-105a)
22.	[*manque*]	Libre arbitre et providence divine. (28, 25-32, 7)	[*manque*]
23.	La nature du péché. (68, 11-71, 22)	[*manque*]	[*manque*]
24.	Définition du péché originel. (71, 23-25) Sa transmission à la postérité. (71, 25-72, 4) Questions. (72, 5-78, 12)	[*manque*]	Transmission du péché originel à la postérité. (105a-b) Questions. (105b-106b) Sa définition. (106b-107a) Questions. (107a-d)
25.	[*manque*]	Raison de ce nom : péché originel. (32, 8-15) Questions. (32, 16-35, 24)	Raison de ce nom : péché originel. (107d) Questions. (107d-110a)
26.	[*manque*]	[*manque*]	Le péché actuel et le péché en général. (110a-116d)

Procédons à l'analyse de ce tableau synoptique. Nous voyons que ce traité, comme tous les autres, est précédé d'un prologue et divisé en trois

(1) Tout ce long passage étant propre à la *Somme des Sentences*, il n'est pas nécessaire d'en donner une analyse détaillée.

parties. La première qui traite de la création et de la destination de l'homme embrasse les paragraphes 3-8, la deuxième qui traite de l'état paradisiaque de l'homme englobe les paragraphes 9-17, la troisième qui traite du péché et de sa punition comprend les paragraphes 18-26. Le § 1 qui fait fonction de prologue est bien reproduit ; son authenticité ne fait pas de doute. De même, on peut être sûr que le § 2, se trouvant seulement dans la *Somme des Sentences*, constitue une interpolation que nous devrons supprimer. Les six paragraphes de la première partie sont probablement tous authentiques ; ils se trouvent tous au moins dans deux textes bien que l'ordonnance ne soit pas partout la même. (Il y a changement de place des §§ 4 et 6 entre les Sent. « Principium » et les *Sent. Div. Pag.* et des §§ 8 et 11 entre les Sent. « Principium » et la *Somme des Sentences*). Dans la deuxième partie, les §§ 9 et 10, 12, 13 et 17 se présentent, de prime abord, comme authentiques, tandis que les §§ 14, 15, 16 reproduits dans un seul texte seulement, paraissent douteux d'autant plus qu'ils ne sont pas nécessaires dans l'ordre des idées. Dans la troisième partie, il n'y a que les §§ 20 et 21 dont l'authenticité est assurée d'une façon évidente puisqu'ils se retrouvent dans tous les trois textes. Mais le § 18 des Sent. « Principium » peut également passer pour authentique parce que son existence est garantie par les questions du § 19 de la *Somme des Sentences*. Les §§ 24 et 25 se trouvent au moins dans deux textes, nous pourrons donc les accepter, tandis que nous ne recevrons pas les §§ 22, 23 et 26 qui constituent, très visiblement, des digressions dues, respectivement, à l'auteur des *Sent. Div. Pag.*, des Sent. « Principium » et de la *Somme des Sentences*. Restent donc comme authentiques les §§ 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 17, 18, 20, 21, 24, 25, ce qui donne le plan suivant :

PROLOGUE : REMPLACEMENT DES ANGES DÉCHUS PAR LES HOMMES

I. La Création de l'homme.
  a) Création de l'âme.
  b) Création du corps.
  c) État et destination de l'homme.

II. L'homme au paradis.
  a) Création de la Femme.
  b) Position au paradis.
  c) Tentation et péché.

III. L'homme après le péché.
  a) Caractère du péché.
  b) Punition du péché.
  c) Le péché originel.

Dans les « Sententiae Berolinenses » ce traité se retrouve de la façon suivante :

Le passage 44, 24-27 correspond au § 4.
— 44, 28-46, 8 corespond au § 6.

— 46, 9-17 renferme une question se rattachant au § 6.
— 46, 18-22 renferme une question se ratachant au § 7.
— 46, 23-27 renferme une question se rattachant au § 8.
— 47, 1-6 correspond au § 9.
— 47, 7-22 renferme quatre questions se rattachant au § 9.
— 47, 23-35 renferme trois questions se rattachant au § 8.
— 47, 36-48, 10 correspond au § 10.
— 48, 11-40 renferme deux questions se rattachant au § 10 (avec une digression sur la création en général).
— 49, 1-3 correspond au § 13.
— 49, 4-24 renferme cinq questions se rattachant au § 13.
— 49, 25-52, 12 renferme cinq questions se rattachant aux §§ 17 et 18 (avec une digression sur la volonté divine).
— 52, 13-22 correspond au § 21.
— 52, 23-32 renferme une question se rattachant au § 21.
— 52, 33-53, 13 renferme une digression occasionnée par le § 21.
— 53, 14-32 correspond au § 24.
— 53, 33-55, 7 renferme des objections et questions se rattachant au § 24.

La tradition des Sent. « Deus de cuius principio... » est moins bonne, mais encore assez proche du fonds commun.

Le passage 258, 16-18 correspond au § 1.
— 258, 19-30 correspond au § 6.
— 258, 31-32 correspond au § 4.
— 259, 1-5 renferme une question se rattachant au § 8.
— 259, 6-16 correspond au § 9.
— 259, 17-20 renferme une question se rattachant au § 9.
— 259, 21-260, 2 correspond au § 10.
— 260, 3-7 renferme une question se rattachant au § 10.
— 260, 8-16 correspond au § 12.
— 260, 17-20 renferme une question indéterminée.
— 260, 21-24 renferme une question se rattachant au § 12.
— 260, 25-262, 2 correspond au § 12 (en reprenant le passage 260, 8-16).
— 262, 3-7 renferme une question se rattachant au § 12.
— 262, 8-17 renferme une question se rattachant au § 17.
— 262, 18-21 correspond au § 18.
— 262, 22-263, 15 correspond au § 21.
— 263, 16-265, 21 renferme six questions se rattachant au § 24.

On voit que, malgré les lacunes, l'ordre des idées des *Sentences* d'Anselme de Laon est parfaitement observé, puisque la seule irrégularité

— le changement des §§ 6 et 4 — se trouvent déjà dans un des plus anciens textes de l'Ecole. (Il pourrait donc s'agir là d'un changement opéré, à un certain moment de son activité professorale, par Anselme de Laon lui-même).

3. — *Le Traité « De Redemptione »*

La reconstitution du traité « De Redemptione » présente de très grandes difficultés. Dans les Sent. « Principium », nous n'en trouvons que la première et la deuxième partie, chargées d'interpolations et de longues digressions ; la troisième partie manque complètement. Les *Sent. Div. Pag.* donnent un texte très fragmentaire, mais conservent au moins quelques restes de chacune des trois parties. Quant à la *Somme des Sentences*, nous avons déjà fait observer que le traité « De Redemptione » comme tel est supprimé : nous devons en chercher la première et la deuxième parties dans le traité « De Sacramentis », la troisième dans le traité « De Trinitate ». Il va de soi que ce changement a été accompagné de très fortes amputations. Tâchons néanmoins de reconnaître les éléments communs.

Sent. « Principium »	*Sent. Div. Pag.*	*Summa Sent.*
1. Les remèdes contre le péché. (78, 13-79, 12)	Les remèdes contre le péché. (35, 25-36, 7)	Les remèdes contre le péché. (118c-119a)[1]
2. La loi naturelle. (79, 12-15)	[*manque*]	[*manque*]
3. [*manque*]	[*manque*]	[Questions sur les sacrifices. (119a-b)]
4. La foi des patriarches. (79, 16-88, 10)	[*manque*]	[*manque*]
5. La circoncision. (88, 11-89, 2) Questions. (89, 3-25)	[Deux questions sur la circoncision. (36, 8-24)]	La circoncision. (119b-c) Questions. (119c-120a)
6. Les deux fils d'Isaac. La prédestination. (89, 26-92, 14)	[*manque*]	[*manque*]
7. [Question sur la loi écrite. (92, 15-19)]	[*manque*]	[*manque*]
8. La révélation de la loi écrite. (92, 20-93, 4)	La révélation de la loi écrite. (36, 25-37, 11) Question. (37, 12-38, 2)	La révélation de la loi écrite. (120a-c)

(1) Comme l'exposé sur la loi naturelle et la loi écrite fait partie, dans la *Somme des Sentences*, du traité « De Sacramentis », nous y trouvons au commencement un passage sur les sacrements en général (117a-118c) qui ne peut évidemment pas correspondre aux autres textes. Nous pouvons donc le négliger.

9.	[*manque*]	Caractère provisoire de la loi. (38, 3-32)	[*manque*]
10.	Contenu de la loi écrite. (93, 5-11)	[voir la note (1)]	Contenu de la loi écrite. (120c-d)
11.	L'idolatrie. (93, 12-94, 19)	[*manque*]	[*manque*]
12.	Distinction des préceptes. (94, 20-95, 12)	[*manque*]	Distinction des préceptes. (120d-121a)
13.	Le décalogue. (95, 13-103, 16)	[*manque*]	Le décalogue. (121a-124d)
14.	Les permissions du décalogue. (103, 17-104, 32)	[*manque*]	[*manque*]
15.	La crainte et la charité. (104, 33-105, 5)	[*manque*]	La charité. (125a-126d)
16.	Les sortes de crainte. (105, 6-106, 17)	[*manque*]	[*manque*]
17.	[*manque*]	L'incarnation du Verbe. (39, 1-2)	L'incarnation du Verbe. (70b)[2]
18.	[*manque*]	Incarnation de la deuxième Personne. (39, 2-8)	[Question sur l'incarnation de la deuxième personne. (70b-c)]
19.	[*manque*]	Dieu a assumé la chair de la S. Vierge. (39, 9-17)	[*manque*]
20.	[*manque*]	[*manque*]	Dieu a assumé corps humain et âme humaine. (70c)
21.	[*manque*]	La nature divine et la nature humaine du Christ. (39, 18-40, 5)	La nature divine et la nature humaine du Christ. (70c-d) Questions. (70d-72b)
22.	[*manque*]	[*manque*]	Le Christ a assumé le Corps et l'âme simultanément. (72b) Questions. (72b-73c)
23.	[*manque*]	[*manque*]	La plénitude de grâce et de sagesse du Christ. (73c) Questions. (73c-75a)
24.	[*manque*]	Le Christ a assumé les peines du péché. (40, 6-11) Questions. (40, 12-23)	Le Christ a assumé toutes les infirmités humaines. (75a) Questions. (75a-d)

(1) Le § 9 des *Sent. Div. Pag.*, traitant du caractère provisoire tant de la loi naturelle que de la loi écrite, résume dans les lignes 11-17 le contenu de la loi écrite (correspondant au § 10), et parle dans les lignes 22-28 de la circoncision (correspondant au § 5).

(2) Dans la *Somme des Sentences*, le traité de l'Incarnation se rattache aux passages sur les propriétés de Dieu, mentionnés, plus haut.

25.	[*manque*]	[*manque*]	Les deux volontés du Christ. (75d-76a) Questions. (76a-77d)
26.	[*manque*]	[*manque*]	Les deux natures du Christ ne sont pas deux parties d'une personne. (77d-78a)
		[*manque*]	
27.	[*manque*]		[Question si le Christ pouvait pécher. (78a-c)]
28.	[*manque*]	[Trois questions sur justice de la mort rédemptrice du Christ. (40, 24-42, 21)]	[Deux questions sur la mort du Christ. (78c-80b)]

Procédons à l'analyse de ce tableau. Nous avons déjà dit que ce traité aussi se compose de trois parties, la première étant consacrée à la loi naturelle, la deuxième à la loi écrite, la troisième à l'incarnation du Verbe. Décidément, Anselme de Laon tenait à diviser ses traités en trois parties : un certain symbolisme et un penchant pour la symétrie ne sont pas étrangers à son principe systématique. Comme toujours, le traité est précédé d'un prologue qui, heureusement, est conservé dans tous les trois textes (§ 1). Dans la première partie du traité même, nous pouvons considérer comme authentiques les §§ 2 des Sent. « Principium » et 3 de la *Somme des Sentences* qui, se complétant mutuellement, rapportent l'essentiel sur la loi naturelle. Est également authentique le § 5 qui traite de la circoncision et qui se trouve — soit explicitement, soit représenté par des questions qui prouvent son existence — dans tous les trois textes. Par contre, les §§ 4[1] et 6[2] se trahissent comme interpolations des

(1) Le passage sur la loi naturelle (§ 2) se termine, dans les Sent. « Principium » par le mots : *Hii ergo qui fideles erant sub hac naturali lege per sacrificiorum oblationes et fidem venturi Christi vel certe sola fidei virtute remissionem peccatorum acceperunt.* Les mots *vel certe sola fidei virtute*, peut-être même les mots précédents *et fidem venturi Christi*, sont certainement interpolés pour introduire le passage suivant ; on voit très bien qu'ils n'ont rien à faire avec ce qui précède. Ce passage, consacré à la foi des patriarches, se rattache à une question : *Sed quaeri potest quam fidem de venturo Christo habuerunt.* Suivent des définitions de la foi, de l'espérance, de la charité et un long exposé sur ce sujet. Il se termine p. 86, 5 : *Hactenus de fide operante ex dilectione, de spe et caritate dictum est.* Le reste du passage est plutôt de caractère historique ; toutefois le sujet principal ne change pas : *Per fidem antiqui patres qui sub naturali lege erant, deo placuerunt...* (86, 7) *Fide autem Noe aptavit archam...* (87, 21) *Fide obtulit Abraham Isaac...* (87, 29). La dernière phrase insiste encore une fois sur ce point : *Hoc Abraham cognovit fide, per quam iustificari meruit* (88, 8-9). — Il s'agit, dans cette digression, probablement de fragments exégétiques que l'auteur des Sent. « Principium » a emportés de l'Ecole de Laon et incorporés dans son exposé dogmatique. En tout cas, ce passage n'a pas appartenu aux *Sentences* proprement dites du maître de Laon.

(2) Ce passage se présente encore plus visiblement comme fragment exégétique puisque l'endroit biblique auquel il se rattache est cité : *Gen.* 26, 20-24 (p. 89, 26-31). La fin en est marquée par les phrases suivantes : *Hucusque de praedestinatione, de pro-*

Sent. « Principium ». La deuxième partie du traité expose la loi écrite. Au début se trouvait probablement un passage qui parlait de la nécessité de la loi et dont la question du § 7 des Sent. « Principium » est encore une trace. Le § 8 est conservé dans les trois textes, les §§ 10, 12 et 13 se retrouvent au moins dans deux textes, nous pourrons les considérer tous comme authentiques, d'autant plus qu'ils correspondent à la logique de l'exposé. Par contre, le § 9 des *Sent. Div. Pag.* est douteux, et plus encore les §§ 11 et 14 des Sent. « Principium ». Nous ferons bien de les supprimer. La transition de l'exposé de la loi écrite à celui de l'incarnation du Verbe était assurée probablement par un passage qui traitait de la crainte et de la charité et dont nous trouvons quelques restes dans le § 15 ; le § 16 qui y fait suite est très visiblement interpolé.

Dans la troisième partie du traité pour laquelle nous en sommes réduits à la *Somme des Sentences* et aux *Sent. Div. Pag.*, nous devrons tenir compte du fait que l'exposé de la *Somme des Sentences* a été rattaché au traité de la Trinité : il en résulte que toutes les questions ayant rapport à la divinité du Christ se trouvent développées tandis que celles se rapportant à son humanité ont été réduites. C'est ainsi que, après les §§ 17 et 18 qui se trouvent dans les deux textes, la *Somme des Sentences* omet le § 19 qui traite de l'assomption de la chair : nous devrons néanmoins considérer ce paragraphe comme authentique, sa suppression dans la *Somme des Sentences* est certainement due à ce changement dont nous venons de parler. Le § 21 ne fait pas de difficultés. Le § 22 de la *Somme des Sentences* s'y rattache et nous sommes porté à le considérer comme authentique : si la *Somme des Sentences* qui a tendance à retrancher les passages relatifs à l'humanité du Christ, a conservé ce passage, elle ne l'a certainement pas ajouté, mais simplement maintenu, parce qu'il se trouvait déjà dans les sentences originales. Par contre, le § 23 nous semble plutôt douteux, la *Somme des Sentences* a dû le développer parce qu'il s'agissait d'un chef d'accusation contre Pierre Abélard. Le § 24 s'appuie sur une bonne tradition. Par contre, les §§ 25 et 26 de la *Somme des Sentences* font l'impression d'une interpolation : ils ne se trouvent pas à la place qui leur conviendrait et leur addition s'explique par les raisons que nous avons indiquées, vu que ces passages on trait justement à la divinité du Christ. La question du § 27 de la *Somme des Sentences* se rattache probablement aux questions du § 24 dont elle a été séparée par l'interpolation des §§ 25 et 26. A la fin du traité, il y avait certainement, dans les sentences originales, quelques passages relatifs à la mort du Christ : les questions du § 28 sont la seule trace qui en reste. Les paragraphes reconnus authentiques sont donc les suivants : 1, 2, 3, 5, 7,

videntia, de dispositione dei dictum est. Nunc accedendum est ad hoc quod superius propositum fuit (93, 6-8). Les lignes suivantes (92, 9-15) établissent la transition au passage sur la loi écrite.

8, 10, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 28. Il en résulte le plan que voici :

PROLOGUE : LES REMÈDES CONTRE LE PÉCHÉ

I. La loi naturelle.
  a) Les préceptes de la loi naturelle.
  b) Les sacrifices.
  c) La circoncision.

II. La loi écrite.
  a) La révélation de la loi.
  b) Le contenu de la loi.
  c) Le décalogue.

III. L'incarnation du Verbe.
  a) L'assomption de la chair.
  b) La nature divine et la nature humaine du Christ.
  c) La mort du Christ.

Dans les *reportata* de seconde main, le traité « De Redemptione » est également très mal conservé. Dans les « Sententiae Berolinenses », les deux premières parties manquent complètement, tandis que la troisième, comme dans la *Somme des Sentences*, est rattachée au traité « De Trinitate ». On se souvient que ce parallélisme nous a amené à considérer les « Sententiae Berolinenses » comme *reportatum* de l'Ecole de Saint-Victor. Mais de cette troisième partie, il n'en reste que quelques questions. Une question (40, 45-41, 7) correspondrait au § 17, deux (41, 8-29) au § 18, deux (41, 30-42, 8) au § 20, et une (42, 9-19) au § 23. Les Sent. « Deus de cuius principio... » sont plus pauvres encore. Les deux premières parties n'y sont représentées que par un passage correspondant au prologue (265, 22-35), un autre correspondant au § 17 (266, 1-12), une question se rattachant au § 24 (286, 13-33), une question indéterminée (267, 1-5), puis une question se rattachant au § 24 (267, 6-13), et encore une question indéterminée (267, 14-268, 6). A la fin, nous trouvons un résumé général sur la volonté rédemptrice de Dieu (268, 7-24). Il est très visible que la qualité de la tradition est proportionnée à la difficulté du sujet : les traités sur la Création des Anges et la Création de l'Homme, matières relativement bien compréhensibles, sont beaucoup mieux conservés dans nos textes — même dans ceux de seconde main — que les traités sur la Trinité et sur la Rédemption qui exigeaient davantage d'intelligence et d'application de la part des élèves. Il resterait encore à examiner le traité sur les Sacrements, mais ce n'est qu'après l'édition des textes principaux, qu'on sera en mesure de l'étudier convenablement.

René Silvain.

UNE LOGIQUE MODERNE A L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE
LA LOGIQUE D'AVICENNE[1]

La logique d'Avicenne n'a été connue en Occident que par une infime partie de ses ouvrages. La *Logyca* de l'édition de Venise correspond à 12 feuillets sur 169 du manuscrit arabe du *Šifā'* conservé à Leyde... Prantl s'en est malheureusement contenté. La traduction française de la logique de la *Najāt*, faite au XVII[e] siècle par Vattier n'a pas suscité de travaux. En 1934, M. Ibrahim Madkour faisait une étude d'ensemble sur *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*, dont la base était la logique du *Šifā'*, encore inédite aujourd'hui. Mais la perspective même de son étude lui faisait rechercher l'aristotélisme avicennien et négliger ce qu'Avicenne pouvait avoir d'original. Il glana donc exclusivement dans les *'Išārāt* et le *Manṭiq* ce qui confirme le premier ouvrage.

Cependant à propos de la discussion de la quatrième figure du syllogisme, due à Galien, il signale qu'Avicenne, en la rejetant, fait remarquer que la médecine de Galien, comme d'autres sciences, est pleine de jugements probables et ne s'en tient pas aux données nécessaires, « conception très moderne sur la probabilité et son rôle dans les recherches scientifiques »[2]. M. Madkour n'en donne pas d'exemple dans le raisonnement d'Avicenne et signale seulement qu'il s'éloigne d'Aristote en posant, huit siècles avant Hamilton, les différents cas de quantification du prédicat, en développant avec les Stoïciens le syllogisme hypothétique et admettant les jugements particuliers, bien qu'il se soit toujours refusé à les suivre au sujet de la définition, rejetant avec Aristote toute définition de l'individu pour s'en tenir à celle de l'essence[3].

A plusieurs reprises, il signale aussi des points où la pensée d'Aristote est précisée, complétée, notamment dans la logique du concept[4]. Mais il passe rapidement sur les divergences et ne les mesure pas[5].

(1) Ces pages terminent l'introduction à une traduction française des *Išārāt wa-t-tanbihāt* qui paraîtra prochainement. Le début se trouve sous le titre *L'évolution philosophique d'Avicenne* dans la *Revue philosophique*, juillet-septembre 1948, pp. 318-329, et retrace son itinéraire de la philosophie grecque traditionnelle aux modifications apportées sous l'influence de la science expérimentale. Une étude de la « mystique » avicennienne fait suite à cet aperçu général ; puis viennent les pages détachées ici..

(2) *L'organon d'Aristote dans le monde arabe... Analyse puisée principalement à un commentaire inédit d'Ibn Sīnā*, p. 212, Paris, Vrin, 1934.

(3) *Ibid.*, cf. pp. 114, 189, 172, 135.

(4) *Ibid.*, 57, 108-109, 158.

(5) *Ibid.*, 158, 165-166, 171.

C'est, à vrai dire, chose difficile. Cependant un essai ne peut demeurer sans résultat, et c'est pourquoi il doit être tenté.

Avicenne ayant conservé la division traditionnelle en logique du concept, du jugement et du raisonnement, le même ordre sera gardé ici.

Bien qu'il ait emprunté à Galien la définition descriptive, *rasm*, demeurée dès lors en logique arabe[1], sa théorie du concept et de la définition proprement dite, *ḥadd*, est tout à fait aristotélicienne. L'essence est toujours la base cherchée. Cependant, il semble souvent gêné de laisser tomber les caractères individuels. Il a un sens aigu de l'essence de tel être concret, avec son tempérament, ses particularités..., comme médecin, c'est là son champ d'action et d'expérience. Les *'Iḫwān aṣ-ṣafā'*, encyclopédistes représentant la tradition scientifique, voulaient ajouter l'individu, *šaḫṣ*, aux cinq prédicables[2]. Avicenne ne les suit pas plus qu'il ne veut suivre ici les Stoïciens, mais il fait un large usage de deux abstraits qui se rapportent à l'individualité. Il ne les a pas créés, car ils figurent dans la traduction des fragments des *Ennéades* groupés sous le titre de *Théologie d'Aristote*, et dans la traduction de la *Métaphysique* d'Aristote commentée par Averroès.

On vient de rencontrer *'annīya*, qui signifie τὸ εἶναι au sens de « l'essence qui est », dans la traduction de la *Métaphysique* d'Aristote, et qui signifie chez Avicenne l'essence individuelle en tant qu'elle est. Nous serions bien tenté de dire la forme de l'être concret, puisqu'il appelle *'annīya* l'âme humaine ; mais précisément cette âme reste en un sens séparée tout en animant le corps, l'exemple serait donc mal choisi ; et il parle aussi de la *'annīya* de Dieu. Cependant il y a une nuance parallèle à celle qu'expriment les termes « substance première » et « substance seconde » chez les scolastiques.

Huwīya rend (τὸ) ὄν dans la même traduction de la *Métaphysique*, désignant l'être concret pris universellement. Ce mot a été abstrait du pronom de la troisième personne, *huwa*, pour désigner précisément la substance première : on avait d'abord forgé *mawjūd*, l'être, *ens*, dont le sens étymologique de « trouvé » prêtait à l'équivoque, ainsi que l'explique Averroès[3]. S'il est naturel qu'Avicenne emploie ces termes, on remarque cependant qu'ils sont particulièrement favorables à une pensée qui voulait raisonner dans l'abstrait tout en tenant compte de données négligées par le concept spécifique.

(1) *Ibid.*, 119-120.

(2) *Ibid.*, 74.

(3) Cité par Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 242, note 2. Sur ces deux mots et les discussions auxquelles ils ont donné lieu, cf. notre *Philosophie d'Avicenne*, 78-80, en note, avec les passages de la *Métaphysique* d'Aristote : Γ 4, 1007 a 26-29 ; livre 4, texte 13, du commentaire arabe, p. 372, éd. Bouyges, pour *'annīya*. Et Δ 4, 1001 a 4-7 et sq., livre III, texte 16 du commentaire, p. 260 et cq., éd. Bouyges.

Sous une forme plus particulièrement avicennienne, la même tendance se retrouve dans sa théorie du jugement et du raisonnement.

Ses deux derniers ouvrages apportent des précisions de trois sortes. En beaucoup de points, il complète Aristote après l'avoir répété ; aussi souvent qu'il fut possible de l'identifier, le texte aristotélicien se trouve en note de la traduction des *'Išārāt*, et facilite la comparaison. On pourra donc voir ce que sont les additions et « corrections » de détail amorcées par la révision qu'il fit « lettre par lettre » des écrits du « Premier Maître ». L'une des plus importantes consiste à exclure expressément l'existence du concept de l'essence[1].

A plusieurs reprises, il signale des difficultés dues à la langue arabe qui ne peut pas toujours rendre la phrase grecque, ni même exactement l'idée. Ainsi l'universelle négative est à peu près impossible, rien ne correspondant à « aucun ». L'expression la plus proche : « pas une chose parmi... », oblige à prendre le sujet en extension[2]. Le rôle de l'article en arabe est étudié par rapport à l'extension du sujet et de l'attribut[3]. Le jeu des particules arabes n'existant pas en grec est précisé. L'une d'elles, la lettre *fā'*, fait de deux attributives une conditionnelle[4]. La difficulté majeure est celle de la phrase nominale, où le jugement est exprimé sans copule[5], contrairement à ce qui se dit en persan ; fort gênante aussi l'équivoque à laquelle laisse place l'écriture arabe, où manquent voyelles et cas[6].

Tout ceci se rencontrera dans le texte sans qu'il y ait utilité à y revenir ici. Mais il faut s'arrêter à ce qui modifie la pensée d'Aristote.

Les différences se révèlent dans le sens d'une précision croissante du jugement. Et, bien que nulle part il ne soit parlé d'une autre méthode, toutes les modifications apportées se trouvent de celles qui facilitent une méthode scientifique ou sont requises par une pensée usant habituellement de celle-ci[7].

(1) *Manṭiq al-mašriqīyīn*, 22 ; le chapitre tout entier semble avoir cette précision pour but, bien qu'elle ne figure pas dans le titre. Nous ne reprenons pas cet exposé traité déjà dans la *Distinction de l'essence et de l'existence*, particulièrement pp. 136-143, et *La Philosophie d'Avicenne*, pp. 27 et 117-121.

(2) *'Išārāt*, 39.

(3) *Ibid.*, 30-31 ; cf. encore *'Išārāt*, 24-25.

(4) *Manṭiq*, 61.

(5) *'Išārāt*, 27-28 ; repris *Manṭiq*, 67, etc. Nous avons expliqué la peine qu'ont eue les Arabes pour rendre l'idée d'être, *Philosophie d'Avicenne*, pp. 61-63.

(6) *'Išārāt*, 62.

(7) On verra combien il est insuffisant de dire qu'Avicenne examine avec soin et patience la théorie aristotélicienne des modes ; cf. Madkour, *op. cit.*, 173. Sur bien d'autres questions la difficulté et l'intérêt sont esquivés de même, par exemple sur le possible et le contingent, p. 174 ; le développement accordé à l'hypothétique, p. 165-166... Et si l'examen avait été plus serré, il n'y aurait pas d'appréciation semblable à celle-ci : « On serait fortement déçu, si l'on espérait apprendre du nouveau chez le philosophe arabe ; c'est un disciple fidèle et un commentateur qui s'efforce simplement d'exposer et d'expliquer Aristote » (*Ibid.*, 194).

Nous examinerons successivement les termes de la proposition, la portée exacte du jugement, ses modalités et enfin les modes proprement dits.

Les termes, tout d'abord. Avicenne dit que l'impossibilité de rendre exactement l'idée exprimée par « aucun », « nul », l'oblige en arabe à faire porter la négation sur chaque chose dénommée[1]. « Aucun J » se dira « Pas une chose parmi J ». Mais il est clair que la pensée se présente en extension chez Avicenne, comme chez les Stoïciens, car il parle de même de l'universelle affirmative : « Si nous disons : « Tout J est B », nous n'entendons pas par là que l'universalité de J est B, ni que le J universel est B, mais nous voulons dire : chacune des choses qualifiées de J... est qualifiée de B...[2] ».

C'est pourquoi, lorsqu'il en arrive à convertir les propositions, il envisage tout naturellement les attributs en extension et les quantifie. Le fait que les huit cas hamiltoniens soient déjà donnés dans le *Šifā'*[3] indique qu'il n'apporta pas ici une « correction » tardive, mais donna un développement qui était dans la ligne de sa propre pensée ; tandis qu'Aristote, dit Hamelin, n'y pouvait songer parce qu'il pense l'attribut en compréhension[4]. D'ailleurs n'ayant pas approuvé cette forme de jugement, Avicenne n'y revient plus, mais le rôle joué par la quantité de la proposition dans un raisonnement qui se fonde sur l'expérience[5] explique assez la genèse de sa pensée.

Tout cet acquis, en lui, est comme sous-jacent à son aristotélisme et lui fait prêter attention aux circonstances extrinsèques et aux relations qui viennent modifier la portée du jugement, tout particulièrement au temps qui modifie son extension. On peut donc énoncer, dit-il, des vérités de fait qui ne correspondent pas à la vérité de l'attribution selon l'essence : « S'il y avait un moment où il arrivât qu'il n'y eût pas d'homme noir, « tout homme est blanc » serait alors vrai, en jugeant du mode, mais non pas en jugeant de l'attribution »[6]. Il faut tenir compte des « conditions » dans lesquelles le jugement se trouve porté : le moment, le lieu, les circonstances. « Tout mobile subit un changement » ; oui, mais seulement pendant le temps où il est mu. « De même que l'on tienne compte de l'état de la partie et du tout, de l'état de

(1) *'Išārāt*, 39.

(2) *'Išārāt*, 37 ; les exemples semblables sont nombreux. Cf. encore pp. 41, 47, 48, 51, etc.

(3) Cf. Madkour, *op. cit.*, 169-190.

(4) Cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, 164. « La quantification du prédicat, dit Goblot, consiste donc à substituer à la considération de la compréhension du prédicat celle de son extension » (*Traité de logique*, 214). Il considère que « la syllogistique hamiltonnienne » est le terme naturel et nécessaire de l'évolution de [la] doctrine » de ceux qui en reviennent toujours aux rapports d'inclusion et d'exclusion (p. 82). Le cas d'Avicenne confirme cette opinion.

(5) Cf. Hamelin, *ibid.*, 164.

(6) *'Išārāt*, 40.

puissance et d'acte. Si l'on dit : « Le vin enivre », est-ce en puissance ou en acte ? une petite partie ou une grande quantité ? L'indétermination de ces idées conduit à beaucoup d'erreurs[1] ».

Il aboutit à un jugement complexe, qui joint à l'attribution elle-même des jugements de temps, d'espace, de quantité, qu'Avicenne groupe avec les modales proprement dites, sous le nom de « modes », mais qui rappellent davantage, sans toutefois les reproduire, les « modalités » que Goblot distingue de ces derniers[2]. Ce sont le plus souvent des modalités inexprimées. Le premier exemple donné ici serait à rattacher au mode possible : avec un jeu de circonstances hautement favorables, il est possible que tout homme soit blanc... Et par suite le mode au sens strict est dissocié de l'attribution au sens strict « quant au sens et quant à la conséquence ; car l'un est quelquefois vrai sans que l'autre le soit[3] ».

De même selon le « caractère de nécessité qui tient à la chose elle-même », c'est-à-dire à l'essence, la proposition « l'homme est un animal » exprime un rapport nécessaire, « l'homme est écrivain » un rapport possible ; « l'homme n'est pas une pierre » nie un rapport impossible. Avicenne n'admet aucunement de se contenter d'un rapport formel et les « matières » nécessaire, possible et impossible, comme il dit, ainsi que les latins[4], présentent déjà une sorte de mode, de manière d'être, dans une simple attributive. Il ne prendra donc pas pour critère la seule nécessité formelle dans le raisonnement.

Aristote avait bien fait remarquer que le syllogisme ne sera parfois nécessaire qu'à certaines conditions[5], mais les « conditions »[6] en arrivent chez Avicenne à jouer un rôle fort important, et dès le jugement. Elles modifient profondément la théorie des modes. Il en avait certainement conscience, car c'est dans le *Manṭiq* que les variétés de propositions sont considérablement accrues[7], distinguées selon les « conditions » entrevues seulement dans les *'Išārāt*. Cependant les distinctions qu'il apporte sont en germe dans celles que fait Aristote à propos du temps de la possession et de la privation[8].

La proposition nécessaire non par mode mais seulement par son con-

(1) *Ibid.*, 31. Voir aussi ch. V, sur la contradiction et la conversion des propositions, particulièrement pp. 46-48 et 51, où Avicenne explicite son désaccord avec les philosophes qui l'ont précédé.

(2) Cf. Goblot, *Traité de Logique*, 159 et sq. ; cf. sur les jugements de temps, etc., pp. 67-76.

(3) *'Išārāt*, 40.

(4) *Materia necessaria, materia impossibilis, materia contingens.*

(5) *Anal. pr.*, I, 10, 30 b 31-40. Peut-être faut-il aussi rappeler la simultanéité mentionnée par Chrysippe, cf. Prantl, *Geschichte der Logik*, 473.

(6) *'Išārāt*, 32-33.

(7) Le *Lexique* en compte en tout trente-huit. Cf. n° 586 pour les sens indiqués ici, où ils ne seront pas justifiés de nouveau.

(8) *Categor.*, 10, 12 a 25 et sq. ; et 13 b 20-35, cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, 138.

tenu rationnel est appelée *lāzima*, nécessaire par soi ; si elle comporte une restriction portant sur le temps ou sur l'état de la chose, elle sera « nécessaire conditionnée », soumise à une condition.

La relation au temps est nuancée : une proposition « momentanée », *wuqtīya*, se rapporte à un moment à l'exclusion d'un autre. La *dā'ima*, permanente, vaut pour aussi longtemps que demeurera l'existence du sujet, cependant elle peut être soumise elle aussi à quelque condition.

Sans entrer dans tous les détails, il importe de situer chez Avicenne les quatre modes aristotéliciens. Il n'en conserve que trois : nécessaire, possible, impossible. Comment aurait-il admis le contingent ? Il n'y a pas ontologiquement de contingence dans son cosmos.

Mais pourra-t-il s'en passer dans les jugements dont la matière est fournie par l'expérience et la science ?[1] Au début, Avicenne essaya de le ramener par le possible, comme on le verra à propos du raisonnement.

Plus tard, l'idée de possible au sens de « chose sans nécessité aucune », quant à l'essence, comme l'écriture pour l'homme, ne lui paraît pas correspondre. Car il ajoute aussitôt : « Quelquefois on entend encore un autre sens... Si donc ce sens est « non nécessaire quant à l'être ni au non être », en quelque moment qu'on suppose la chose dans l'avenir, elle est possible »[2]. Ce qui est exactement la définition du futur contingent[3]. « Cependant, continue-t-il, si l'on pose comme condition que ce possible soit inexistant dans le présent, c'est une condition qui ne convient pas. En effet, ce serait estimer que si on le fait exister, on l'amène à la nécessité d'exister[4] sans se rendre compte que si on ne le fait pas exister, bien plus, qu'on le suppose inexistant, on l'amène à la nécessité de ne pas être. Si celle-ci ne nuit pas, celle-là ne saurait nuire non plus ».

Ainsi la considération des faits a été plus forte que la détermination du système. C'est par les modalités, les « conditions », que le contingent a été retrouvé.

Cependant le mode contingent est toujours absent. Ce qu'il devrait exprimer revient sous la forme plus scientifique du jugement de fait[5], en une proposition désignée par deux noms présentés comme synonymes : *muṭlaqa*, absolue, et *wujūdīya*, existante, réelle. Ce dernier terme est revendiqué par Avicenne comme une de ses trouvailles ou du

(1) Hamelin, *op. cit.*, 164, rapporte le contingent à la valeur de l'expérience.

(2) *'Išārāt*, 35.

(3) Cf. Hamelin, *le Système d'Aristote*, 194 : « ... la notion aristotélicienne du contingent est parfaitement précise : le contingent est ce qui peut également être et n'être pas... C'est dans un autre sens que l'on dit, en parlant du réel et même du nécessaire, qu'ils sont *possibles*, et ἐνδέχεσθαι ne doit plus alors se traduire par « être contingent ». Ces lignes se réfèrent à *Anal. pr.*, I, 13, 32 a 18 et sq.

(4) C'est bien ce qu'entendait précédemment Avicenne lui-même.

(5) Cf. L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, 33-34, et Goblot, *op. cit.*, p. 163.

moins de ses adaptations techniques[1] ; la proposition *wujūdīya* énonce un fait qui n'a pas de nécessité logique, de « nécessité vraie »[2], comme il dit, distinguant la nécessité de droit et la nécessité de fait. Ce fait pourrait ne pas être, mais il est.

Sous le nom de *muṭlaqa*, absolue, cette proposition est plusieurs fois décrite. Elle est d'une portée tout à fait générale, « et un jugement y est exprimé sans mention de sa nécessité, ni de sa durée, ni de toute autre situation en un temps ou en un lieu[3] ». C'est donc l'assertion pure et simple, qu'Aristote, bien sûr, n'a pas ignorée. Mais Avicenne lui reproche qu'en ce sens deux universelles « absolues », dont l'une est négative et l'autre affirmative, pourraient être vraies en même temps ; par exemple « tout cheval dort », alors qu'aucun cheval ne dort... Et, dès la *Najāt* aussi, Avicenne discute les opinions de Théophraste et de Thémistius, divergentes à propos de l'attribut, mais d'accord pour prendre l'assertion pure et simple comme vraie de toutes manières, en quelque temps que ce soit, excluant tout mode[4]. Enfin, dans le *Manṭiq*, il dit lui-même en quoi il s'écarte ici des « Occidentaux » : de cette pure assertion, il fait un mode car, dit-il, « étant de ce mode elle s'oppose à la (proposition) nécessaire et à la possible. Et si son mode consiste à être exempt des deux modes de nécessité et de possibilité, cette exemption est un jugement[5] ». Qu'est-ce donc sinon le contingent ?

Mais le contingent était exclu du système du monde... C'est bien pourquoi les *'Išārāt* envisagent qu'une nécessité seulement momentanée ne change pas la nature des choses[6].

Kant, lui aussi, essaya de porter des jugements dont la réalité est le mode[7].

Si le jugement de fait, sans nécessité logique, arrive à ramener le contingent, le nécessaire, lui aussi, est parfois implicitement compris en

(1) *'Išārāt*, 34 et 46-47 ; et *Manṭiq*, 79.

(2) *Manṭiq*, 79. On peut d'abord se demander si cette proposition *réelle* donnant une simple *assertion* correspond au jugement assertorique, avec la modalité « réalité » d'Aristote, par opposition aux jugements problématiques et apodictiques des modalités « possibilité » et « nécessité », cf. Goblot, *op. cit.*, 160. Mais Avicenne l'oppose bien aux trois modes et la lie au fait, contingent par essence, se tenant pourtant sur un autre plan que celui où Goblot, 163, distingue le jugement assertorique du jugement de fait.

(3) *'Išārāt*, 32.

(4) Cf. *Najāt*, 34-37.

(5) *Manṭiq*, 78. Goblot, *op. cit.*, 163, n'admet pas de mode pour l'assertion pure et simple, mais en admet un si l'assertion est gratuite ou empirique, la constatation étant un second jugement qui se joint au premier. *Manṭiq*, 71, donne d'autres acceptions de *muṭlaqa*, et sans doute est-ce pour éviter toute équivoque sur le sens auquel il voulait se tenir qu'Avicenne a préféré le terme *wujūdīya*.

(6) *'Išārāt*, 33 ; et *Manṭiq*, 73. Sur le retour du contingent en logique avicennienne, cf. note à *'Išārāt*, 34.

(7) Cf. Brunschvicg, *op. cit.*, 63 et sq.

autre chose. La proposition absolue donc, ne porte aucune condition de temps. Pourquoi ? parce qu'une assertion pure et simple accompagnée du mot « toujours » devient nécessaire de fait, comme elle devient possible si elle est accompagnée du mot « parfois »[1]. Ici encore le fait remplace l'expression logique. Et l'universelle affirmative, pensée en extension, s'étend à tous les temps comme à tous les individus, elle est donc nécessaire[2]. Par rapport au temps, la position d'Avicenne est donc opposée à celle de Kant : pour celui-ci « il y a un médiateur entre le possible et le réel ; et ce médiateur c'est le temps[3] ». Tandis que chez Avicenne, le temps apparaît comme le médiateur entre le réel et le nécessaire ou le possible.

L'opposition et la conversion des propositions, exposées assez longuement dans les *'Išārāt*[4], sont donc beaucoup plus compliquées que chez Aristote. Car il faudra « envisager, dans chacune des deux propositions, ce que tu envisages dans l'autre, de manière que les parties de la proposition dans chacune d'elles deux, soient bien les mêmes que dans l'autre et telles qu'elles y sont ; afin que les sens de tout ceci soient mis au nombre de ce qui ne diffère pas (de l'une à l'autre) : sujet, attribut..., condition, relation, partie, tout, puissance et acte, lieu et temps, etc... ». « En outre, ces conditions remplies, on a encore besoin, parfois, si l'on a une modale à considérer, d'autres conditions qui garantissent le mode »[5]. La proposition absolue est particulièrement délicate à manier[6]. Avicenne ajoute les subalternées[7]. A plusieurs reprises, il se désolidarise des Anciens[8]. Mais tout cela se résumerait difficilement, et mieux vaut poursuivre l'examen du jugement avicennien.

On y discerne une autre influence que celle d'Aristote. La large place qu'Avicenne fait tenir aux propositions et au syllogisme hypothétiques, le présente comme un certain continuateur des Stoïciens. Il est cependant loin d'être leur disciple puisqu'il tient tant à la quantité des propositions[9] et à la définition selon l'essence, non selon les groupes de qualités individuelles. Mais il est bien probable que, consciemment ou non, il fut tenté par une méthode de jugement et de raisonnement per-

(1) *'Išārāt*, 37-38.
(2) *'Išārāt*, 38.
(3) Brunschvicg, *op. cit.*, 66.
(4) Chapitre V.
(5) *'Išārāt*, 44 et 45.
(6) Cf. *'Išārāt*, 46-49.
(7) Il ne s'en rencontre pas de mention dans les *'Išārāt* ; nous ne les avons trouvées que dans le *Manṭiq*, 76. M. Madkour en parle sans dire s'il les a rencontrées dans le *Šifā'*. Cf. *L'Organon...*, 161.
(8) Cf. *'Išārāt*, 45-46, 48, 49, 50, 52.
(9) Les Stoïciens, ne traitant que de l'individu, n'ont pas à s'en occuper ; cf. Brochard, *La logique des Stoïciens*, 224.

mettant l'inférence. De même que, conservant à l'essence toute sa valeur, il ne lui déplaisait pas de faire place à la loi[1].

Est-ce d'Aristote, est-ce des Stoïciens qu'il emprunte l'idée du signe ? L'exemple qu'il cite fut employé par les deux[2]. Cependant la tradition orientale est là beaucoup plus forte que la tradition occidentale : la physiognomonie était une science[3], et la déduction poussée fort loin[4], mais conduisant ici du particulier au particulier. Un rapport au moins pratiquement nécessaire est donc admis, et porte à une plus grande certitude le « syllogisme physiognomique » d'Aristote[5].

Certains Stoïciens disaient avoir recours à une hypothèse, dont la vérité se confirmait par les conséquences, selon la méthode expérimentale moderne[6]. Nous n'avons pas trouvé jusqu'ici la théorie de cette méthode, peut-être projetée pour la *Philosophie orientale*, mais on peut considérer comme certain que le médecin avide de traitements nouveaux qu'était Avicenne a risqué plus d'une fois le succès sur une hypothèse. Le mot n'est cependant pas prononcé dans les règles de l'expérimentation des remèdes telles qu'elles sont exposées dans l'ouvrage de jeunesse qu'est son grand *Qanūn fi'l-ṭibb*[7].

Elles régissent surtout l'observation et l'on y retrouve les trois méthodes de concordance, de différence et de variations concomitantes. Ces règles sont au nombre de sept : le remède sera à l'état pur, dépourvu de modalités accidentelles ; on veillera à isoler l'action de cette cause, pour prévenir toute confusion ; on expérimentera le remède dans des cas divers, par exemple sur des tempéraments opposés, et on proportionnera sa force à celle de la maladie qu'il doit combattre. On remarquera soigneusement le temps auquel un effet est produit, dès la première application ou non, en dissociant les effets accidentels de l'effet essentiel, par exemple l'eau chaude introduite dans le corps apporte de la chaleur, mais par la suite produit le rafraîchissement cherché. Si un effet ne se produit pas toujours ou la plupart du temps, il est accidentel, « car les choses naturelles viennent de leurs principes ou toujours ou le plus souvent ». Enfin l'expérience devra être faite sur le corps humain, car le remède peut être plus propre à l'homme ou à tel animal, et donner aussi des résultats différents sur les tempéraments d'animaux plus ou moins chauds.

(1) L'idée de loi remplace celle de l'essence, chez les Stoïciens ; cf. Brochard, *op. cit.*, 227. Il en est de même chez les modernes.

(2) Si cette femme a du lait, elle a été mère ; *Najāt*, 92 , cf. *Lexique*, n° 251, § 2 ; Aristote, *Anal. pr.*, II, 27, 70 a 15 ; Brochard, *op. cit.*, 232 et 242.

(3) Elle figure comme telle, *Ḥudūd*, 110 ; cf. *Lexique*, n° 453, § 13.

(4) On en trouvera des exemples dans Y. Mourad, *La physiognomonie arabe et le Kitāb al-firāsa de Fakhr al-Dīn al-Rāzi*, Paris, 1939, surtout pp. 60-61.

(5) *Najāt*, 92 ; *Anal. pr.*, II, 27, 70 b 6 et sq.

(6) Brochard, *op. cit.*, 234.

(7) Tr. I, p. 115 de l'édition de Rome, 1593.

Avicenne a réfléchi en tous ses ouvrages sur un sujet qui n'est pas précisément aristotélicien : « la modalité d'une réalisation de la science par les (propositions) possibles[1] ». Cependant, dans la *Najāt*, il commence par demeurer fidèle à Aristote, et traite comme dans le *Qanūn*, de ce qui est possible la plupart du temps[2] par opposition à l'accidentel. Dans le premier cas, il y a des « causes qui se présentent la plupart du temps » et fournissent le moyen terme nécessaire au syllogisme, faisant naître « une science et une opinion acquise très probable ». « La science, elle, est (fondée) par sa possibilité présentée la plupart du temps, et cela, *c'est une certitude* ». Au contraire, l'opinion inclut un certain doute sur la cause de la chose, doute qui exclut la certitude. Mais ce qui arrive la plupart du temps a « quelque nécessité sous quelque rapport ». C'est cette nécessité de fait qui intègre à la science des résultats cependant privés de la nécessité de droit fixant les limites de la science aristotélicienne.

Lorsque, un peu plus loin, Avicenne explique « comment les causes propres entrent dans la démonstration[3] », tous les exemples sans exception sont empruntés aux sciences : météorologie, médecine, sciences naturelles, formation des nuages, tremblements de terre, fièvre, interprétés selon les croyances de son temps, bien entendu. Il considère qu'un phénomène est objet de science lorsque sa cause est connue, mais « les moyens termes » ne peuvent être employés qu'avec des sujets moindres que le grand terme, ils ne peuvent donc être cause de l'existence du grand terme au sens strict, mais (seulement) cause qu'il existe pour le petit terme ». Une espèce ne sera pas cause de l'existence du genre, aussi le cas doit-il être pris par son aspect particulier. La fièvre a pour cause l'infection, mais il y a des fièvres sans infection, la fièvre est le genre. L'ordre est rétabli si l'on dit : la fièvre de cet homme est causée par l'infection. C'est la démonstration d'un fait singulier, qui est en effet d'usage courant dans les sciences[4]. Elle transpose dans l'ordre des faits la fonction causale du moyen terme qu'Aristote utilisait dans l'ordre de l'essence[5] ; elle se fonde donc tout autrement que sur la nécessité stoïcienne[6]

(1) *Najāt*, 117.

(2) Cf. Robin, *Aristote*, 35. En comparant la méthode d'Aristote pour l'épreuve de la dialectique, épreuves « extérieurement comparables aux méthodes baconniennes » (*ibid.*, 43), on voit bien la différence qu'elle présente avec la méthode avicennienne exposée ici, malgré la similitude de ce qui est dit de l'opinion.

(3) *Najāt*, 135.

(4) Cf. Goblot, *op. cit.*, 278 et sq.

(5) Cf. Robin, *op. cit.*, 49.

(6) Les Stoïciens parlaient de nécessité en se référant « à une sorte de sens commun, à une accumulation d'expériences faites par tout le monde, à des axiomes empiriques consacrés par l'usage, la tradition, surtout par le langage, et comme par le consentement universel » (Brochard, *op. cit.*, 233). A tout cela, Avicenne reconnaît bien un rôle dans le raisonnement, mais avec une légitimité et une valeur fort inégales ; cf. *'Išārāt*, 58-61.

et, en même temps, s'oppose à Aristote en acceptant le fait et la cause du fait comme objets de science[1].

Sur la valeur générale du raisonnement, Avicenne ne s'avance pas ici. Cependant il est clair qu'à un phénomène tel que la formation des nuages on ne peut assigner qu'une cause s'appliquant à la formation de tous les nuages — ce qu'il fait d'ailleurs. De quelle induction s'agit-il ?

Sa définition de l'induction est purement aristotélicienne : c'est le jugement porté sur un universel d'après ce qui se trouve chez bon nombre de ses inférieurs[2]. Les Stoïciens ne lui en offraient aucune théorie[3]. Il n'a pas songé à désigner de ce nom une autre méthode de raisonnement.

Mais on vient de voir que cette autre méthode s'est fait jour par l'observation scientifique, et il n'a pas omis de la compter au nombre des motifs d'assentiment.

Après les directives diverses sur la proposition, groupées en trois chapitres des *'Išārāt*, une très longue directive critique la matière des propositions qui entraînent l'assentiment[4]. Il est vrai, Avicenne apparaît plus soucieux de mettre en évidence les erreurs des préjugés que de nous apprendre sur quoi se fonde son propre esprit : à côté des croyances bonnes et mauvaises, il y a les idées présumées, les analogies, même les plus superficielles, les pures données de l'imagination... Mais voilà que parmi les croyances irrécusables, il classe les premiers principes, les intuitions sensibles donnant les jugements immédiatement évidents, comme « le feu brûle », puis « des expériences, avec leur cortège d'évidences intellectuelles et de connaissances transmises », et enfin les résultats des syllogismes.

Il s'agit là des expériences subies, non pas provoquées, dont les souvenirs répétés finissent par créer une certitude. Aristote a bien connu cela[5]. Cependant Avicenne désigne du même mot que les expériences communes celles dont il a donné tout à l'heure la méthode, et on peut penser que les secondes ne sont pas absentes de sa mémoire, lorsqu'il remarque qu'en certains cas « l'expérience exige un arrêt[6] décisif ; d'autres fois elle n'exige qu'un arrêt applicable à la majorité des cas. Elle n'est pas exclusive d'une certaine puissance syllogistique latente qui se mêle aux intuitions. Tel est notre jugement que le coup porté avec du bois est douloureux. On ajoute foi à l'expérience seulement si l'âme est

(1) Cf. Robin, *op. cit.*, 57-58.
(2) *'Išārāt*, 64 ; *Najāt*, 90, est conforme. Cf. *Lexique*, n° 576.
(3) Cf. Brochard, *op. cit.*, 248.
(4) *'Išārāt*, 55-64.
(5) *Anal. post.*, II, 19, 100 a 3-6.
(6) Dans les traductions médiévales ce mot est toujours rendu par *iudicium* (Cf. *Lexique*, n° 585, et références données aux n^{os} 562 et 468). Mais il a une nuance de force que ne rend pas assez l'idée de jugement en général. En théologie, il se dit de la décision sans appel prise par Dieu.

sûre que la réalité se trouve en harmonie et que les circonstances qui la disposent ainsi lui sont conjointes. Alors on croit à l'expérience[1] ».

Il semble bien qu'ici Avicenne envisage des cas où la répétition n'est plus l'élément essentiel : l'intelligence porte un arrêt décisif avec une valeur universelle, après avoir saisi une réalité et mesuré l'interférence des circonstances extérieures. Ici, il n'est question que de la valeur de l'observation. Tout à l'heure la nécessité de fait était saisie à travers ce qui arrive la plupart du temps ; maintenant elle est saisie grâce à la qualité, non plus à la quantité des observations. Cet arrêt de portée universelle tiré de quelques expériences complètes et solides auxquelles les répétitions ne changeraient rien, qu'est-ce donc sinon la relation constante saisie comme une loi ? Sommes-nous vraiment si loin de Bacon[2] ?

La totalisation est hors de cause dans les deux cas cités. L'universalité est saisie non à travers une généralisation, mais par l'idée de nécessité inférée d'une constatation empirique, qui est l'aspect avicennien de l'idée de loi : par un raisonnement syllogistique, la relation constante est considérée comme nécessaire.

Quant au raisonnement inductif d'Avicenne, il se préoccupe sans doute d'être conforme aux règles qui tiennent compte de l'extension des extrêmes, mais il recherche la cause selon les faits comme moyen terme, ainsi qu'on vient de le voir ; cause empirique et non cause métaphysique, selon la méthode de Bacon[3]. Il se fonde donc sur la causalité au sens moderne et non pas directement sur le principe de contradiction ; c'est le caractère même de la logique inductive[4]. Il ne réserve pas non plus le nom de science à la connaissance de l'essence du fait étudié[5] ; et dans son raisonnement il exige le moyen terme, alors qu'Aristote refusait de faire place à l'induction dans le raisonnement scientifique, parce qu'il « la définit comme le syllogisme dans lequel il n'y a pas de moyen terme[6] ».

Bien entendu l'analogie n'en est pas absente, mais son développement

(1) *'Išārāt*, 57.

(2) Cf. Goblot, *op. cit.*, 287-290, cf. aussi, p. 265, les caractères du raisonnement inductif, par opposition au raisonnement déductif : « Dans le raisonnement mathématique, la généralité est une conséquence de la nécessité. C'est bien là, d'ailleurs, le caractère essentiel du raisonnement déductif. Il consiste à apercevoir d'abord qu'une relation est nécessaire, d'où il résulte qu'elle est générale. Le raisonnement inductif, au contraire, consiste à établir, par une suite d'opérations au bout de laquelle est une observation de fait, une constatation empirique, qu'une relation est constante ; on peut en inférer qu'elle est nécessaire, car il n'est pas supposable que le hasard et la contingence produisent l'uniformité parfaite. Mais cette nécessité n'est qu'inférée, elle demeure cachée, insaisissable... ».

(3) Goblot, *Traité de logique*, 291.

(4) Comme le remarque Goblot, *op. cit.*, 82.

(5) Cf. Robin, *op. cit.*, 35.

(6) Robin, *op. cit.*, 57, d'après *Anal. pr.*, II, 23, 68 b 31 et sq.

en droit musulman, dont elle est l'une des bases, rend superflue une explication qui, dans les *'Išārāt*, est réduite au minimum[1].

Le raisonnement déductif est tout entier fondé sur le syllogisme[2]. Mais là encore Avicenne utilise Aristote et les Stoïciens, sans s'inféoder à personne, et ajoute, à l'occasion, des précisions à lui personnelles. Son syllogisme catégorique est tout aristotélicien ; il corrige seulement ce qui ne cadre plus avec sa théorie des « conditions ». C'est ainsi que la règle connue en Occident sous la forme : *Pejorem semper sequitur conclusio partem*, est infirmée par l'introduction de certaines « conditions ». Il arrive qu'elle ne puisse être appliquée parce que le syllogisme ne serait pas concluant. L'exemple donné est celui d'une majeure « réelle » pure, c'est-à-dire sans aucune nécessité logique, avec une mineure nécessaire[3].

Le court chapitre qui traite « du syllogisme hypothétique et des formations faisant suite au syllogisme », nous place dans une perspective assez étrange. On n'en peut trouver le sens qu'après avoir saisi qu'Avicenne fait de l'hypothétique un genre, comprenant trois espèces : le syllogisme où figure une hypothèse, c'est-à-dire celui d'Aristote ; le syllogisme « hypothétique où l'on choisit », c'est celui des Stoïciens, le seul que nous entendions maintenant sous ce nom, où l'on choisit l'une des deux parties de la condition ; et enfin le syllogisme par l'absurde, puisque l'on y fait une hypothèse, encore selon Aristote[4].

Ayant examiné les questions qui s'étaient posées autour de lui à propos du concept du jugement et du raisonnement, Avicenne consacre un chapitre des *'Išārāt* à la démonstration[5]. Ou plutôt aux « sciences démonstratives », comme il le dit, et ce pluriel témoigne bien de son souci constant : intégrer des résultats de méthodes différentes auxquelles il reconnaît le pouvoir de fonder la certitude. On y retrouve les trois courants déjà décelés. Mais tandis que ce qui provient d'Aristote et des Stoïciens fait l'objet d'exposés, ce qui provient de l'esprit scientifique des Orientaux, à travers la manière de penser d'Avicenne lui-même, intervient à titre de retouches dans ces exposés eux-mêmes. Il faut donc les dégager peu à peu.

Au milieu d'une explication tout à fait aristotélicienne de la démonstration syllogistique, on lit cet avertissement : « N'accorde donc pas d'attention à quiconque dit que l'auteur de la démonstration emploie seulement les propositions nécessaires et celles qui sont possibles la plupart du temps, sans user d'autre chose[6] ». C'est un refus explicite de

(1) Pp. 64-65.
(2) Cf. *'Išārāt*, chapitres VII-VIII. Dans le fragment du *Manṭiq* qui nous est parvenu, le syllogisme ne figure pas.
(3) Cf. *'Išārāt*, 70.
(4) Cf. les notes accompagnant la traduction de ces pages.
(5) Le chapitre IX.
(6) *'Išārāt*, 81.

limiter la certitude scientifique à celle qu'Aristote reconnaissait pour telle[1].

En effet, il y a des sciences où la recherche, la progression de la pensée, ne peut se faire par le nécessaire. La question que l'on se pose ne vise pas le nécessaire. En astronomie, par exemple, la conjonction des astres et leur opposition n'est pas du nécessaire au sens strict. Il faudra donc tenir compte du genre de chaque science. Chacune possède des prémisses et des conclusions qui lui sont propres ; à l'auteur de la démonstration de déduire « le nécessaire du nécessaire, et le non nécessaire du non nécessaire[2] ». Ainsi il pourra établir « la vérité d'un possible rare », en employant les possibles rares. Le mot traduit ici par « vérité » est *ṣidq*, authenticité, loyauté, véracité à laquelle on peut se fier. Il est frappant qu'aucun mot de la racine *ḥ q q* ne soit employé ici alors qu'on l'attendrait, à juste titre semble-t-il, car ceux-ci expriment la vérité essentielle de la chose ; *ḥaqīqa* signifie à la fois vérité et quiddité. Jusque dans le vocabulaire est marqué l'éloignement du point de vue aristotélicien. Avicenne cherche la cause et la certitude non pas selon l'essence, mais selon les faits.

« Dans les questions (scientifiques), on ne recherche aucunement les choses essentielles et constitutives. Tu savais cela déjà : tu connais l'erreur de ceux qui s'opposent (à cette méthode) ». Il se réfère à ce qu'il a dit déjà dans la *Najāt*, et par conséquent dans le *Šifā'* : il ne s'agit pas ici de l'essentiel « au sens de partie intrinsèque de la définition », car on peut se trouver devant un sujet connu par son action et non par son essence. En ce cas « on cherche seulement la cause »[3] qui se trouve, de fait, produire un effet découlant de l'essence, généralement sans la faire connaître. Mais il maintient, contre Aristote, que vérité et cause étant connues, donnent une certitude scientifique, même si cela demeure hors de l'essence.

La certitude à laquelle on arrive n'est pas de même ordre que la première ; il s'oppose moins à Aristote qu'il ne déclare autre chose l'objet de son étude. Aristote n'est pas fautif, mais ceux de ses commentateurs — arabes peut-être — qui s'attendent à obtenir le nécessaire par des propositions non nécessaires sont dans l'erreur[4].

(1) Cf. *Anal. post.*, I, 6, et Robin, *Aristote*, 35 et 57.

(2) *'Išārāt, ibid.*

(3) *Najāt*, 111 ; pour *'Išārāt*, 82. C'est cela même qu'Aristote rejette hors du nécessaire et par là même hors du scientifique. *Anal. post.*, I, 6, 75 a 27 et sq. « Mais puisque sont nécessaires, dans chaque genre, les attributs qui appartiennent essentiellement à leurs sujets respectifs en tant que tels, il est clair que les démonstrations scientifiques ont pour sujet des conclusions essentielles et se font à partir de prémisses elles-mêmes essentielles. Les accidents, en effet, ne sont pas nécessaires, de sorte qu'on ne connaît pas nécessairement une conclusion par sa cause, même avec des propositions toujours vraies, si elles ne sont pas par soi : c'est ce qui se passe dans les syllogismes par signes ».

(4) *'Išārāt, ibid.*

Cependant Avicenne cherche dans les théories connues le point d'insertion de la science. Il le trouve dans une rectification du chapitre 13 du premier livre des *Seconds Analytiques*, sur la connaissance du fait et de la cause. Il est bien d'avis de distinguer ces deux connaissances, ces deux argumentations, comme l'a fait Aristote ; de la *Najāt* aux *'Išārāt*, pas de changement sur ce point.

Mais, dit-il, déclarer le moyen terme cause ou effet de l'existence du majeur, tout court, n'est pas la même chose que le déclarer cause ou effet de l'existence du majeur dans le mineur. La première considération est de l'ordre aristotélicien des propriétés des essences ; la seconde est du domaine des faits. Il s'agit d'un autre genre de causes. Et rien n'empêche ici de remplacer le moyen terme lui-même par un de ses effets, plus connu de nous, qui est le *signe*. Le fait de la présence du signe, effet lui-même, permet de conclure à la présence de la cause cherchée : la présence du frisson pénétrant, effet de la fièvre tierce, permet de conclure que l'état du fiévreux est causé par la fièvre tierce. C'est donc une fois de plus par la considération des « conditions » que l'argumentation scientifique s'est insérée dans la trame connue de la logique et prend valeur de démonstration : le signe retrouve sa valeur de moyen terme dans l'argumentation causale, ce qu'Aristote lui dénie[1]. Il se rattache à l'essence, étant un effet et non une simple séquence comme chez les Stoïciens[2]. Bien entendu, pour Avicenne c'est à l'observation scientifique d'avoir déterminé précédemment si le majeur a bien ce signe pour effet (fait à prouver empiriquement) ou si l'on préfère, quelle est la cause de ce symptôme. C'est toute la base de l'actuelle séméiologie qu'Avicenne insère ici dans la logique aristotélicienne. Il ne la brise pas pour autant et on se demande si les théories toutes récentes qui mettent en cause le principe de contradiction n'auraient pas profit à considérer de près la méthode avicennienne des « conditions[3] ».

Avicenne apparaît donc en logique un esprit scientifique extrêmement pénétrant. Poussé à déborder la logique aristotélicienne insuffisante du côté des sciences ; il suit les exigences des expériences, accorde la plus grande attention à la quantité de la proposition, pensant en extension les termes de son jugement. Il précise celui-ci par le jeu des « conditions » de temps, et retrouve le mode contingent, sous la forme du jugement de fait, alors que la contingence était cependant théoriquement chassée de sa cosmogonie. La « réalité » le lui a rendu...

Toujours guidé par la dominante scientifique de sa pensée et bien que fermement opposé aux Stoïciens sur plusieurs points, il leur emprunte

(1) Cf. Robin, *Aristote*, 54, d'après *Anal. pr.*, II, 27 ; cf. aussi sur la valeur dialectique mais non démonstrative de l'induction aristotélicienne, Robin, *op. cit.*, 58-59.

(2) Cf. Brochard, *op. cit.*, 245.

(3) Cf. par exemple O. L. Reiser, *Non-aristotelian logic and the crisis in science*, in *Scientia*, t. 61, 1937, pp. 137 et sq.

les propositions et le syllogisme hypothétique, qui permet l'inférence. Il les dépasse, par une méthode expérimentale employant en médecine plusieurs des règles formulées en Occident par les modernes, et, à la recherche d'une certitude scientifique tirée du possible, il transpose dans l'ordre des faits la fonction causale du moyen terme choisi par Aristote dans l'ordre de l'essence.

A côté de l'induction aristotélicienne qu'il a conservée, il pèse la valeur, et non pas seulement la quantité des observations, dégageant des constatations empiriques les relations constantes, fondant son raisonnement sur la causalité au sens moderne. Et de même qu'il se refuse à enfermer la certitude dans le domaine du nécessaire, il se refuse aussi à la limiter au domaine de l'essence.

Sa *Philosophie orientale* aurait sans doute révélé une pensée singulièrement proche de celle de notre Renaissance. Déjà dans les « corrections » apportées, de ci, de là, avec grand respect d'ailleurs, à la logique aristotélicienne, il justifie l'opinion qu'il se proposait de défendre plus largement : l'avance scientifique des Orientaux avait ouvert à l'intelligence des voies nouvelles ; les méthodes grecques de pensée demeurent fondamentales, mais des exigences inconnues de leur temps demandent qu'elles soient dépassées.

C'est à bien juste titre que quelques Arabes d'aujourd'hui demeurent inconsolables de la perte de cette science orientale, anéantie par l'invasion mongole du XIII^e^ siècle.

A.-M. GOICHON.

DEUX TRADUCTIONS LATINES DU CORAN AU MOYEN AGE[1]

I

LA COLLECTION DE PIERRE LE VÉNÉRABLE ABBÉ DE CLUNY

C'est en 1141, d'après le récit que lui-même en a fait[2], que l'abbé de Cluny entreprit une « tournée d'inspection » dans les monastères bénédictins d'Espagne.

La péninsule vivait les plus beaux jours de la *reconquista*, et Pierre le Vénérable venait solliciter le souverain victorieux, Alphonse VII, proclamé « emperador » le 26 mars 1135, en faveur de Cluny et de ses filiales. Il en obtint des privilèges substantiels, s'il faut en croire les donations consignées dans les cartulaires. Comme ces actes permettent de préciser la chronologie de son séjour, nous les énumérons brièvement : le 29 juillet 1142, à Salamanque, après la prise de Cauria (juin 1142), donation à Cluny du monastère de Saint-Pierre de Cardeña[3]. En août 1142, confirmation de la donation de Saint-Sauveur *de Bodinio*[4]. Le 7 septembre de la même année, l'*emperador* Alphonse, se trouvant à Burgos accompagné de l'abbé de Cluny lui accorde des privilèges pour

(1) Nous tenons à remercier, dès le début de ces études, tous les orientalistes qui ont eu l'amabilité de s'intéresser à nos recherches et de nous venir en aide. MM. W. Marçais, H. Massé et J. Sauvaget ont bien voulu nous faire d'utiles suggestions, et, grâce à l'inlassable complaisance de MM. L. Massignon et G. Vajda, il nous a été possible, dans la plupart des cas, de confronter les traductions latines avec les textes arabes.

(2) Prologue du *Contra sectam Saracenorum P. L.*, CLXXXIX, 671.

(3) *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, t. V, 423-426. La présence de l'Abbé Pierre est spécifiée dans l'acte. Cette donation fut la source de longues difficultés, les moines de Cardeña, mécontents, en ayant appelé à Rome. Cf. L. Serrano, *El obispado de Burgos*, Madrid, 1935, t. II, 23-25.

(4) *Ibid.*, 426-427.

l'abbaye de Carrión[1]. Enfin, en octobre 1143, agrégation à Cluny du monastère de Saint-Vincent de Salamanque[2].

Sur les pas des armées d'Alphonse, des étudiants, venus de tous pays, accouraient en Espagne pour découvrir les trésors de la science au fond des « armaria » des infidèles dont le prestige intellectuel semblait croître à mesure que s'effaçait leur domination politique. Le célèbre Raymond de La Sauvetat était alors archevêque de Tolède, et patronnait les premières entreprises de traductions d'œuvres philosophiques et scientifiques sur lesquelles se concentrait surtout l'intérêt des chercheurs[3].

L'Abbé de Cluny, quoique bon humaniste, obéissait à d'autres préoccupations. Il avait conscience de l'ignorance profonde des Occidentaux vis-à-vis de l'Islam, et, soucieux du salut de l'âme des sectateurs de Mahomet, réalisait qu'il pouvait exister des méthodes d'apologétique plus souhaitables que les coups d'estoc des Croisés. Pour arriver à les convaincre, songeait non sans candeur le charitable moine, il fallait d'abord essayer de les comprendre, et de mettre à la portée des théologiens chrétiens des textes exposant leur doctrine et leur histoire[4].

Pour une entreprise d'une telle envergure, il avait besoin d'une équipe de collaborateurs à la fois compétents et sûrs, et il dut s'occuper de les trouver dès les premiers mois de son séjour. Il avait auprès de lui son fidèle secrétaire, Pierre de Poitiers, qui lui était tout dévoué, et semble avoir joué un rôle important dans la préparation et même la rédaction d'une partie des œuvres de son Abbé[5]. Sa culture littéraire et théologique

(1) Cf. L. Serrano, *op. cit.*, 25 ; Rassow, *Die Urkunden Kaisers Alfons VII von Spanien*, Berlin, 1929, 89.

(2) *Recueil des chartes... de Cluny*, t. V, 425. Dom L. Serrano, dans son ouvrage précité, souligne avec une légère pointe d'ironique amertume ce côté utilitaire de la mission de Pierre le Vénérable.

(3) Depuis l'ouvrage classique d'A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, 2e éd., Paris, 1843, bien des érudits se sont efforcés de préciser les étapes de cette rencontre entre la culture arabe et la culture latine, qui devait enrichir singulièrement le patrimoine intellectuel de l'Occident chrétien. La dernière en date des études d'ensemble est, si je ne me trompe, celle du P. G. Théry : *Tolède, grande ville de la Renaissance médiévale*, Oran, 1944, écrite trop rapidement pour qu'il ne s'y soit pas glissé quelques lapsus, mais très suggestive.

Sur Raymond, cf. A. Gonzalez Palencia, *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo*, Barcelone, 1942, qui met au point les données biographiques fournies par les archives espagnoles.

(4) Cf. sur cet aspect de la physionomie de l'abbé de Cluny l'ouvrage récent de Dom J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946 ; et son article : *Pierre le Vénérable et l'invitation au salut*, *Bulletin des Missions*, 1947, 145 sqq.

(5) Ceci ressort notamment de la lettre d'envoi accompagnant les deux livres actuellement subsistants du *Contra sectam Saracenorum*, dans laquelle Pierre de Poitiers expose à l'Abbé les remaniements qu'il a fait subir à son œuvre. Après la mort de Pierre le Vénérable, c'est le secrétaire qui se chargea de recueillir et d'ordonner sa volumineuse correspondance. Cf. *P. L.*, CLXXXIX, 661-662. Et article de P. Séjourné : *Pierre le Vénérable*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

en faisait un précieux auxiliaire, et Pierre le Vénérable l'adjoignit à un certain maître Pierre de Tolède, qui savait bien l'arabe, mais dont le latin était trop incertain pour qu'il pût mener seul à bien sa tâche de traducteur[1].

Ayant d'autre part rencontré, sur les bords de l'Ebre, deux savants clercs en quête de l'Almageste de Ptolémée, il les persuada — à grands frais, car ces deux honnêtes « scholars » jugèrent sans doute que l'Abbé de Cluny était assez riche pour les payer largement de leurs peines — d'abandonner pour un temps les études scientifiques, et de l'aider dans sa croisade intellectuelle. Robert de Ketene, ou Ketton (les manuscrits anciens portent nettement l'épithète « Ketenensis », et la lecture *Retinensis* est une erreur de copiste, malheureusement propagée par les éditions imprimées) et Hermann le Dalmate se mirent donc sans retard à la besogne, chacun de son côté, semble-t-il, contrairement au dire de plusieurs historiens[2].

Enfin, Pierre le Vénérable réussit à recruter un Sarrazin répondant au nom peu distinctif de Mohammed pour « garantir la fidélité » des traductions. La personnalité de ce dernier acolyte est restée dans l'ombre, pour des raisons de prudence qu'il est facile de deviner[3], et l'on ne peut que se livrer à des hypothèses sur la part qu'il a prise dans l'œuvre patronnée par l'Abbé.

Nous disposons d'une documentation exceptionnellement riche sur la grande entreprise apologétique de Pierre le Vénérable. Il a pris soin lui-même de raconter en détail les circonstances dans lesquelles fut réalisé son dessein, et les manuscrits contenant la collection qu'il avait rassemblée sont encore assez nombreux dans les bibliothèques d'Europe, notamment à Paris, pour qu'il soit aisé de la consulter. Nous n'entreprendrions pas d'étudier à nouveau cette question, après tant d'historiens, si un examen minutieux de la tradition manuscrite, la lecture attentive des textes et leur confrontation éventuelle avec l'original arabe

(1) La plupart des chrétiens de Tolède étaient bilingues, comme en fait foi le cartulaire mozarabe publié par A. Gonzalez Palencia : *Los Mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-1930, 4 vol. Nous y voyons des actes rédigés en arabe jusqu'à la fin du XIII^e siècle.

(2) Les meilleures notices concernant ces deux auteurs sont contenues dans l'ouvrage classique de Ch. H. Haskins, *Studies in the history of Mediaeval science*, 1re éd. 1924, et 2e éd. 1927, 43-66 et 120-123. Haskins a bien vu que la forme *Retinensis* était erronée, mais, après avoir hésité, adopte le surnom de *Cestrensis* = Chester, donné par quelques manuscrits des traductions scientifiques de Robert. Nous préférons décidément « Ketenensis » sur la foi d'un manuscrit contemporain de nos auteurs. Ce lieu peut être Ketton, en Rutlandshire.

Sur Hermann de Carinthie, cf. aussi l'édition récente de son traité philosophique *De essentiis*, par le P. M. Alonso, dans les *Miscellanea Comillas*, V, Santander, 1946.

(3) Pierre de Cluny ne le nomme que dans la préface du *Contra sectam Saracenorum*, écrit plusieurs années après les événements que nous venons de rappeler brièvement.

ne nous avait pas convaincue qu'il était possible d'apporter quelques précisions et de redresser sur certains points l'interprétation des commentateurs.

Il convient en premier lieu d'interroger de près les textes émanés de la plume de l'Abbé de Cluny. Le recueil des lettres de Pierre le Vénérable, constitué après sa mort par Pierre de Poitiers et remanié par la suite pour aboutir à la médiocre édition contenue dans le tome 189 de la *Patrologie latine* de Migne[1] contient une longue épître adressée à saint Bernard, que l'on date de 1143, époque de son retour en France. Après avoir traité de différentes questions qui préoccupaient ces deux saints personnages, l'Abbé de Cluny s'exprime en ces termes :

« J'ai envoyé aussi, bien cher ami, une nouvelle traduction exécutée par nos soins, contenant une argumentation contre l'exécrable et nuisible hérésie de Mahomet. Elle a été récemment, sur mon ordre, tournée d'arabe en latin, lors de mon séjour en Espagne. Je l'ai fait traduire par maître Pierre de Tolède, qui connaît bien les deux langues. Mais comme la latine ne lui est pas aussi familière que l'arabe, je lui ai adjoint un homme instruit, notre bien cher fils et frère Pierre, qui nous sert de secrétaire et que Votre Révérence connaît bien. Il a corrigé et redressé le texte latin incorrect et confus qui lui était soumis, et a mis la dernière main à cette lettre, ou plutôt à cet opuscule que je crois destiné à servir grandement, en raison des renseignements qu'il nous apporte sur un sujet inconnu. Je n'ignore pas que cet écrit, qui n'a pas été utile, dans leur propre langue, à ces malheureux égarés, ne deviendra pas bienfaisant du fait qu'il est traduit en latin. Mais ce sera peut-être un bienfait pour quelques Latins de s'instruire de choses qu'ils ignorent, et de se rendre compte à quel point cette hérésie est pernicieuse, afin qu'ils puissent la combattre et la rejeter. Et pour que rien ne leur soit celé de ce qui concerne cette damnable secte, j'ai fait traduire toute leur Loi, qu'en leur langue ils nomment Alcoran ou Alcyran intégralement et en suivant l'ordre.

« Ce terme Alcoran, ou Alcyran, si on le traduit littéralement, signifie la collection des préceptes que [Mahomet], ce méchant homme, a prétendu lui avoir été révélés du ciel morceau par morceau. J'ai en outre fait traduire des propos fabuleux qu'il aurait tenus avec un certain juif Abdia et d'autres juifs ; ils dépassent en absurdité et en rêveries fantastiques tous ses autres écrits[2] ».

(1) Dom Wilmart fait remarquer très justement qu'il nous manque une bonne édition des lettres de Pierre le Vénérable, et signale le ms. 381 de la Bibliothèque de Douai, du XII^e siècle, provenant de l'abbaye d'Anchin, qui doit représenter le recueil original de Pierre de Poitiers. Il suffirait sans doute de le collationner avec l'édition de Migne pour améliorer notablement le texte.

Cf. WILMART, *Le poème apologétique de Pierre le Vénérable*, dans *Revue bénédictine LI* (1939), 53 sqq.

(2) PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Ep. Lib. IV, XVII, P. L.*, CLXXXIX, 339-340.

L'Abbé de Cluny donne ensuite à saint Bernard un aperçu historique de la naissance de l'Islam et de la biographie de son fondateur, se servant d'une part de sources occidentales qui lui paraissent dignes de foi, faisant justice de légendes absurdes en circulation dans le monde chrétien sur lesquelles nous allons revenir, et d'autre part puisant dans les traductions qu'il vient d'annoncer, mais dont il a jugé nécessaire d'extraire la substance car les renseignements intéressants y sont épars et difficiles à saisir en raison de la barbarie du langage dans lequel ils sont exprimés[1]. Et il conclut en invitant saint Bernard à entreprendre la grande œuvre apologétique, digne de son zèle et de son savoir, pour laquelle il lui fournit des éléments précis d'information, avec la promesse d'en ajouter d'autres.

Le second texte de Pierre le Vénérable qu'il convient d'examiner est une épître, également adressée à saint Bernard, beaucoup plus courte que la précédente, dans laquelle nous retrouvons, en des termes presque analogues, le récit de son entreprise. La ressemblance de ces deux documents est telle qu'il paraît vraisemblable de voir dans la seconde lettre un extrait, légèrement modifié, de la première. Cette lettre se retrouve dans une partie des manuscrits contenant la collection, et a dû être placée là par l'Abbé de Cluny pour servir d'introduction et de dédicace. Il ne faut pas oublier qu'au XII^e^ siècle comme dans l'antiquité, une lettre est non seulement une missive au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais aussi et surtout une œuvre littéraire, qu'il est loisible à son auteur de remanier et d'utiliser à plusieurs fins. Le dessein de Pierre se fait du reste sentir par les additions que contient cette lettre, dans laquelle il cite nommément les traducteurs Robert et Hermann[2].

« J'ai également — ajoute Pierre le Vénérable après avoir nommé Pierre de Tolède et Pierre de Poitiers — fait traduire d'arabe en latin toute la doctrine et la vie de cet homme néfaste [Mahomet], ainsi que la Loi qu'il a appelée Alcoran, c'est-à-dire Collection de préceptes, faisant croire à d'infortunés hommes qu'elle lui avait été révélée du ciel par l'intermédiaire de l'ange Gabriel. Les traducteurs sont deux hommes connaissant bien les deux langues, l'Anglais Robert de Ketene, qui est maintenant[3] archidiacre de Pampelune, et le Dalmate Hermann, clerc

(1) « Sed quia res diffusa est et propter linguae barbaries ex magna sui parte ad intelligendum difficilis, breviter dico quis iste fuerit et quid docuerit », *P. L.*, CLXXXIX, 340.

(2) On peut aussi se demander si la lettre XVII du L. IV de l'édition de la Patrologie n'est pas une compilation de plusieurs épîtres faite par Pierre de Poitiers au moment où il a constitué son recueil, et c'est là une question assez délicate à résoudre. Nous croyons néanmoins que l'interprétation que nous proposons est la plus acceptable. Il nous paraît difficile d'admettre, comme l'a fait Dom J. Leclercq, que l'*Epistola XVII* et la lettre-préface de la collection soient deux lettres successives et distinctes.

(3) Le « nunc » fait sans doute allusion à une nomination récente, et le prologue du *De essentiis* d'Hermann de Carinthie, terminé en 1143 et dans lequel Hermann se

instruit et d'esprit fort délié[1]. Je les ai trouvés sur les bords de l'Ebre en train d'étudier l'astrologie, et je les ai décidés, à grands frais, d'entreprendre cette œuvre[2]... ».

Le troisième texte émane de la plume de Pierre le Vénérable et représente, comme le précédent, une réédition revue et considérablement augmentée de l'*Epistola XVII*. Beaucoup plus poussée, du point de vue dogmatique que le rapide aperçu adressé à saint Bernard, plus soignée aussi, car l'Abbé a ajouté des références précises pour étayer ses citations, la *Summa totius heresis*[3] *ac diabolicae sectae Sarracenorum* est une préface historique et doctrinale rédigée pour éclairer les lecteurs de la collection sur les croyances de l'Islam et la personnalité de son fondateur.

Les légendes les plus étranges circulaient en effet dans le monde chrétien au sujet des « barbares sarrazins » et surtout de leur Prophète, répandues, dit Pierre le Vénérable, par des hommes ignorants de la vérité historique et n'ayant nul souci de s'instruire[4]. Dans une étude déjà ancienne, mais d'une érudition si solide qu'il convient encore de s'y reporter, A. d'Ancona[5] a narré cette histoire fabuleuse de Mahomet, qui dérive du reste en partie de traditions musulmanes déformées. Une des premières biographies du Prophète, celle d'Ibn Hisham, publiée par Ibn Ishāq, raconte que Mahomet adolescent, au cours d'un voyage en Syrie avec son oncle Abu Tālib aurait rencontré un moine chrétien nommé Bahira qui lui prédit sa haute destinée. Chez les chrétiens orientaux, la légende change de sens. Le moine n'est plus un héraut, mais un précep-

plaint d'avoir été abandonné par son compagnon et laissé seul poursuivre ses travaux scientifiques va dans le même sens. Il est possible que des documents d'archives espagnoles — dont je n'ai malheureusement pas connaissance — permettent de préciser la date.

(1) Nous n'osons traduire le terme de *scholasticus*, qui au XII[e] siècle peut aussi bien avoir le sens général d'homme instruit que le sens plus précis d'étudiant, ou le sens technique d'écolâtre. Cf. Brunet, Paré, Tremblay, *La Renaissance du XII[e] siècle, Les Ecoles et l'Enseignement*, Paris, 1933, 59 et 69 sqq. Haskins penche vers le dernier sens. Cf. *Studies in Mediaeval science*, p. 56.

(2) *P. L.*, CLXXXIX, 539 sq.

(3) Désignée dans une bonne partie des manuscrits sous le titre diminutif de *Summula*.

(4) « Sicut lectionis incuriosi et rerum gestarum ignari », *P. L.*, CXXXIX, 340.

(5) A. d'Ancona, *La Leggenda di Maometto in Occidente. Estratto dal Giornale storico della letteratura italiana XIII* (1889), 199 sqq. 2[e] éd. : *Studi di critica e storia letteraria*, Bologna, 1912. Cet ouvrage a été précédé de peu par l'édition du « Roman de Mahomet » d'Alexandre du Pont, due à B. Ziolecki : *Beiträge zur Mahomet-Legende in M. A.*, Oppeln, 1887. Cf. aussi A. Graf, *Epigolatura per la leggenda di Maometto*, dans *Giorn. stor. Lett. ital.* XIV (1889), 204 sqq. ; R. Renier, *Ancora un appunto sulla leggenda di Maometto*, dans *Giorn. stor. Lett. ital.* XVII (1891), 444 sqq. ; A. Mancini, *Per lo studio della leggenda di Maometto in Occidente*, dans *Rendiconti della R. Accademia naz. dei Lincei. Sc. morali...* Série VI, X (1934), 325 sqq. ; A. Eckhardt, *Le Cercueil de Mahomet*, à paraître dans les *Mélanges Hoepffner*.

teur, et son nom subit diverses variantes. Bahira est baptisé Sergius, ou parfois Nestorius, sa secte supposée étant confondue avec son patronyme. Dans les versions les plus répandues, il apparaît sous un aspect assez sombre. C'est un religieux nestorien, chassé de son monastère, et qui enseigne au jeune Mahomet, né de parents païens, les principes du christianisme sous une forme erronée[1].

L'affabulation occidentale est d'une fantaisie beaucoup plus extravagante. Le moine devient un cardinal appelé Nicolas, qui, pour se venger de ses détracteurs, fait de Mahomet l'instrument de sa revanche. Ce Nicolas est ensuite confondu avec Mahomet lui-même, dont la carrière commence à Rome dans les honneurs, mais qui, furieux de n'avoir pas été élu pape, fonde une religion rivale[2]. Dernier enjolivement dont témoigne Pierre le Vénérable, on identifie Nicolas avec un des diacres de l'Église apostolique, fondateur de la secte des Nicolaïtes[3].

Pierre de Cluny, nous l'avons vu, repousse dédaigneusement ces absurdités, et renvoie ses lecteurs à la Chronique d'Anastase le bibliothécaire et aux textes authentiques qu'il a fait traduire. Quant à la doctrine de l'Islam, dont il précise les points essentiels, il la compare avec les différentes hérésies qui ont désolé l'Église. Il est en effet désireux, comme la plupart des hérésiologues, de rattacher les erreurs qu'il combat à des catégories connues : Mahomet repousse la Trinité avec les Sabelliens, la divinité du Christ avec les Nestoriens, et nie sa mort ainsi que les Manichéens. L'Islam est donc avant tout une hérésie, quoiqu'on puisse aussi traiter les Sarrazins de païens et d'infidèles, et le diable, qui a d'abord inspiré Arius, a suscité Mahomet, et doit parfaire son œuvre avec l'Antéchrist[4].

Et, pour stigmatiser ce pot pourri de notions hétérodoxes qu'il vient de décrire, l'Abbé de Cluny a recours au vieil Horace : « et sic, ut ait ille, undique monstruosus humano capiti ceruicem equinam et pennas auium copulat[5] ».

(1) Il existe une abondante littérature sur la légende de Bahīrā-Sergius. Nous nous contenterons de renvoyer nos lecteurs à l'article *Bahīrā*, dû à A. J. Wensinck, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, qui contient une bibliographie, et à P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris, 1912-1922, 24 sqq., 226 sqq.

(2) Cf. E. Doutté, *Mahomet cardinal*, dans *Mémoires de la Soc. d'agriculture... sciences et arts de la Marne*, 2e série, t. I, 2e partie, Châlons, 1899, 233-243.

(3) Une version très pittoresque de ce dernier avatar de la légende se trouve dans le ms. latin 14503 de la Bibliothèque nationale (fol. 352-354). Elle est encore inédite. A. d'Ancona s'étant borné à l'analyser, mais nous souhaitons la publier un jour comme illustration de la « Summula ». Cf. A. d'Ancona, *La Leggenda di Maometto*, 50 sqq., 75. Le début de ce « Liber Nicholay » se retrouve dans le ms. Vat. Reg. lat. 627 (début XIVe), f. 17v-18v : « Incipit Liber Nicholai qui dicitur Machumetus, quomodo christianam religionem subuertit, et credalitatem Sarracenorum fecit ».

(4) *P. L.*, CLXXXIX, 655.

(5) Cf. Art poétique, 1 sqq.

En terminant, Pierre rappelle pour quels motifs, et dans quelles conditions il a exécuté cette tâche. Il semble avoir perdu l'espoir de faire écrire par saint Bernard la réfutation de l'Islam, et, après avoir lancé un appel aux théologiens de bonne volonté, il annonce son dessein de la composer lui-même :

« S'il se trouve un homme décidé à écrire contre cette hérésie, et qui en ait la possibilité, il faut qu'il sache quel ennemi il va combattre... Jusqu'ici, non seulement personne n'a répondu à cette hérésie qui, plus que toute autre, a mené à la perte éternelle les corps et les âmes d'une grande partie du genre humain, mais personne ne s'est soucié de rechercher ou d'étudier le moins du monde ce qu'était cette doctrine pestiférée, ni d'où elle venait. C'est la raison pour laquelle moi, Pierre, humble Abbé de la sainte église de Cluny, lorsque je séjournais en Espagne pour visiter les couvents de notre ordre qui s'y trouvent, j'ai fait traduire d'arabe en latin au prix de beaucoup de peines et de dépenses toute cette doctrine impie et l'exécrable vie de son fondateur. Je l'ai dévoilée ainsi aux nôtres, afin que l'on sache à quel point cette hérésie est suspecte et ridicule, et pour que quelque serviteur de Dieu, poussé par l'Esprit Saint, entreprenne de la réfuter par écrit. Comme il ne se trouve, hélas ! en ces temps de tiédeur, que bien peu d'hommes pour s'intéresser à ce genre d'études, je me suis promis à moi-même de me mettre à la tâche, avec l'aide de Dieu, mais j'aurais préféré que ce fût fait par un meilleur que moi[1] ».

L'Abbé de Cluny ne devait entreprendre qu'à la fin de sa vie le grand ouvrage apologétique auquel il avait vainement essayé d'inciter saint Bernard, et encore ne put-il sans doute pas le mener à bien, malgré le dévouement de Pierre de Poitiers qui l'avait aidé à l'élaborer.

Des quatre livres annoncés, nous ne possédons que deux. Dans sa préface, il raconte à nouveau l'histoire de son lointain voyage, et remémore son équipe de traducteurs, ajoutant cette fois aux noms de Robert de Ketene, Hermann le Dalmate et Pierre de Tolède celui du Sarrazin Mahomet[2]. Non sans fierté, il rappelle un peu plus loin l'immense effort accompli par les chrétiens occidentaux pour pénétrer les secrets du monde islamique : nous avons parmi nous, dit-il aux Sarrazins, nombre d'hommes instruits dans les deux langues qui ont non seulement tiré de vos livres sacrés une description de votre religion et de vos rites, mais ont scruté à fond vos bibliothèques pour en extraire les ouvrages relatifs aux lettres et aux sciences[3]. Et il énumère, une fois de plus,

(1) *P. L.*, CLXXXIX, 657-658

(2) *P. L.*, CLXXXIX, 671.

(3) *P. L.*, CLXXXIX, 688 : «Habet gens nostra plurimos in utraque lingua peritos, qui non tantum ea quae ad religionem uel ritum uestrum pertinent, ex uestris litteris sollicite eruerunt, sed etiam quantum ad liberalia uel physica studia spectat, armariorum uestrorum intima penetrarunt ».

quelques-uns des livres traduits maintenant en la possession des Latins : votre Alcoran, le livre d'Abdia le juif, la généalogie de Mahomet...

On peut discerner, d'après ces récits successifs, mais nullement discordants, les différentes parties de la collection.

En premier lieu est citée : « notre nouvelle traduction », exécutée par Pierre de Tolède, et mise en bon langage par Pierre de Poitiers, « contenant une argumentation contre l'exécrable et nuisible secte de Mahomet ». Cette description un peu vague a porté le P. Mandonnet[1] à croire qu'il s'agissait là de la *Summula*, et il a entraîné dans son erreur M. Monneret de Villard, habituellement mieux inspiré[2]. Il suffit de se reporter au texte de la *Summula* pour se rendre compte que c'est là une œuvre personnelle de Pierre le Vénérable, qui s'en donne du reste, nous venons de le voir, expressément pour l'auteur. Les termes dont il se sert s'appliquent admirablement à l'un des autres morceaux de la collection, qu'un fâcheux hasard a fait disparaître d'une bonne partie des manuscrits et qu'une initiative aussi fâcheuse de l'éditeur Bibliander a dissimulé sous un vêtement mal ajusté. Nous allons le retrouver sous peu.

Puis viennent les traductions de Robert et d'Hermann, qui ont probablement opéré chacun de leur côté, comme l'a fort bien vu M. Monneret de Villard. Les préfaces du premier, et les rubriques annonçant les opuscules du second permettent d'attribuer à chacun son dû. Le Coran est la pièce de résistance, et il est probable que c'est pour le Livre saint des Musulmans, d'interprétation particulièrement difficile, que furent requis les services du Sarrazin Mahomet. Nos deux savants durent choisir dans les bibliothèques espagnoles, les autres documents qui leur parurent propres à éclairer l'Abbé sur les doctrines de l'Islam, le hasard présidant sans doute à ce choix autant que leur jugement. Pierre énumère successivement, au cours de ses différents récits : « les colloques tenus par Mahomet avec un certain juif Abdia[3]..., la doctrine et la vie de cet homme néfaste[4]..., le livre d'Abdia le juif, la généalogie de Mahomet[5]...

L'examen des manuscrits permet de préciser la description de ces différentes parties.

Une heureuse fortune — bien rare dans les fastes de l'érudition — a conservé l'un des témoins les plus précieux de la collection originale, transcrit en Espagne vers le milieu du XII^e^ siècle, d'après les caractéristiques de la graphie et de la décoration. Il provient du collège de Navarre-Champagne et se trouve actuellement à la Bibliothèque de l'Ar-

(1) P. Mandonnet, *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam*, Revue thomiste, I (1893), 328-342.

(2) U. Monneret de Villard, *Lo Studio dell' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Rome-Vatican, 1944, 9-10.

(3) Ep. XVII.

(4) Lettre dédicatoire à saint Bernard.

(5) *Contra sectam Saracenorum.*

senal, n° 1162. Il a été très correctement décrit par H. Martin[1], et nous nous bornerons à préciser quelques points intéressants. Le manuscrit est visiblement composé de plusieurs parties, d'après les variations de l'écriture, et surtout de la foliotation. Sauf pour le dernier morceau, on trouve une numérotation médiévale en chiffres arabes, au *verso* des feuillets. Le Coran a des traces d'une foliotation particulière, exprimée sur une partie des feuillets, de 10 en 10 sauf une petite lacune peut-être effacée. Il y a des traces de grattage sur les traités qui le précèdent, comme si l'on avait voulu substituer une numérotation continue à des numérotations fragmentaires. C'est du moins l'hypothèse la plus vraisemblable. Il semble bien que les diverses parties aient été juxtaposées par un ordonnateur qui a fait ajouter des rubriques et des gloses. Ces dernières, interlinéaires et marginales, sont très abondantes en certains endroits, et toutes de la même main du XII[e] siècle, à l'exception de quelques notes du XVII[e].

Le manuscrit est malheureusement mutilé. Les feuillets contenant le début du Coran[2], et sans doute la préface de Robert de Ketene ont été coupés, ainsi que le premier feuillet du dernier traité. Ces lacunes sont anciennes, car la numérotation médiévale est continue, du moins en ce qui concerne le Coran. Nous avons d'abord supposé qu'il s'agissait du larcin d'un amateur d'enluminures[3], mais l'examen des autres manuscrits nous porte plutôt à croire que ces feuillets qui devaient être couverts de gloses, ont été emportés ou envoyés à Cluny, le compilateur n'ayant pas eu la patience de les recopier. C'est d'autant plus probable qu'une courte rubrique, de la même époque que les autres, a été ajoutée au sommet des feuillets subsistants.

Nous sommes ainsi arrivé à admettre, en étudiant de près le manuscrit de l'Arsenal que nous avions là entre les mains l'original de la collection, composé des différentes traductions exécutées par Pierre le Vénérable, auxquelles ont été ajoutés les deux textes qu'il avait rédigés pour servir de dédicace et d'introduction. Cette impression est encore confirmée par le fait de la suppression, par rature, de plusieurs passages « censurés » qui ne se retrouvent dans aucun autre manuscrit. Le texte est excellent, et si jamais les circonstances permettent de rééditer cet ouvrage qui a joué un rôle si important dans les controverses contre l'Islam, il suffirait de le reproduire en restituant les quelques passages mutilés[4].

(1) *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, 1886, t. II, 315-317.

(2) L'annotateur du XVII[e] siècle a transcrit sur le demi-feuillet 25 *bis* la première sourate d'après la 1[re] édition donnée par Bibliander en 1543.

(3) Il subsiste quelques initiales peintes, assez frustes, un dessin à la plume, rubriqué, caricature du Prophète (f. 11) et une jolie miniature représentant le Christ enseignant au f. 146. Le tout est d'un style nettement espagnol.

(4) Il faudrait notamment se baser sur ce manuscrit pour rééditer les deux œuvres de Pierre le Vénérable qu'il contient.

La longue rubrique qui inaugure la collection, et que nous citons intégralement ne se retrouve dans aucun autre manuscrit :

Si uis scire quis fuerit uel quid docuerit maximus precursor Antichristi et electus discipulus diaboli Mahumet, prologum istum intente lege, in quo breuiter continentur omnia quę liber iste continet, siue de genealogia eius turpissima et mendosissima, siue de uita ipsius uel doctrina incestissima et nefanda, siue de fabulis tam ab ipso quam a sequacibus eius confictis, omni ridiculositate et deliramento plenis. Sane in fine codicis huius legere non omittas librum utilem et necessarium, epistolas scilicet duas quas ibi inuenies, unam cuiusdam Sarraceni quendam sanctum Christianum et doctum ad legem suam inuitantis, alteram uero eiusdem Christiani ei plenissime respondentis, et quam detestabilis uitę simul atque doctrinę fuerit Mahumet, ueracissime atque luculentissime ostendentis[1].

Viennent ensuite la : « Summa totius heresis ac diabolicę sectę Sarracenorum » (f. 1-3v), et l'« Epistola Domni Petri abbatis ad Domnum Bernardum Clarevallis abbatem de translatione sua qua fecit transferri ex arabico in latinum sectam siue heresim Sarracenorum » (f. 3v). Ces deux textes ont été transcrits aussi par un scribe espagnol. Il est assez probable que le texte a été envoyé par Pierre le Vénérable, de retour à Cluny, pour parfaire le volume, à celui qu'il avait chargé de le mettre en ordre et de l'annoter. L'Abbé de Cluny avait dû emporter avec lui des copies d'une partie au moins des traités, si l'on se réfère aux termes de la lettre écrite à saint Bernard.

Avec la pièce suivante débute la collection proprement dite. C'est un fragment de chronique arabe intitulée péjorativement par le rubricateur : « Fabulę Sarracenorum[2] » (f. 5-10v, et marge du f. 11). Elle est précédée d'une épître de Robert de Ketene à Pierre le Vénérable, auquel il dédie la traduction en des termes que Dom J. Leclercq, qui a édité ce joli morceau de rhétorique, trouve non sans raison ampoulés[3]. Le style de Robert a en effet des prétentions d'élégance, ce qui ne va pas sans quelques inconvénients pour un traducteur. Nous ne pouvons pas juger pour l'instant de la fidélité avec laquelle il a reproduit la chronique, car les savants orientalistes que nous avons interrogés n'ont pas réussi à l'identifier.

Sur un point important nous le prenons néanmoins tout de suite en défaut. Il a, de son propre aveu, supprimé la chaîne de transmission

(1) Ms. Arsenal 1162, f. 1.

(2) Le titre habituel, dans les autres manuscrits, est : *Chronica mendosa Saracenorum.*

(3) J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946. Appendice II, 375-377. La lettre est éditée d'après les manuscrits latins 3668, 3669, 3390, 3391 et 3392 de la Bibliothèque nationale. Le manuscrit de l'Arsenal permettrait d'améliorer légèrement le texte de cette édition.

(*isnād*) de règle dans l'historiographie musulmane, par laquelle débutait son texte. Pour l'Islam, en effet, la fidélité de la tradition orale a une importance prépondérante. Conception toute différente de celle du monde occidental, qui pousse parfois jusqu'à la superstition le respect de l'écrit. Robert a eu conscience de cette différence, et l'a notée, sans réaliser la gravité de son omission : « Au commencement du monde, Dieu créa de ses propres mains quatre choses, ainsi que l'affirme le témoignage et l'autorité de nombreux Arabes et autres Sarrazins. Mais moi, le traducteur latin, j'ai passé sous silence leurs noms, qui sont trop étrangers à notre langage. Leur connaissance, bien qu'ils aient été relevés avec soin, ne serait d'aucun fruit, à moins que l'on n'estime profitable d'accumuler les mots et d'entasser les feuillets[1] ».

Cet opuscule contient un préambule sur l'origine des Arabes, un récit légendaire de la création de l'homme et de l'histoire des patriarches, une généalogie ascendante de Mahomet[2], un résumé de sa vie et de celle de ses sept premiers successeurs, jusqu'à Yazīd inclusivement[3]. Le récit est trop banal pour qu'il soit facile d'en déterminer l'origine. M. W. Marçais nous avait conseillé de le comparer avec une chronique rédigée en Espagne au IX^e^ siècle et attribuée à tort à l'historien Ibn Habīb[4]. Mais la description de l'unique manuscrit connu de ce texte[5] montre qu'il est beaucoup plus développé que la trouvaille de Robert de Ketene. Espérons que l'original se cache encore dans une bibliothèque espagnole, ainsi que le morceau suivant, dû celui-là aux efforts d'Hermann de Carinthie.

Il est annoncé par une rubrique qui nous indique le nom du traducteur accompagné d'épithètes louangeuses, et le lieu où il travaillait vers 1142 : « Item, de generatione Mahumet et nutritura eius, quod transtulit Hermannus Sclauus scolasticus subtilis et ingeniosus apud Legionensem [Léon] Hispanię ciuitatem ». Hermann était déjà en Espagne depuis un certain temps, car nous savons qu'il avait achevé en 1138 une traduction de Zael [Sahl ben Bishr, astrologue juif]. Il dut en partir peu après avoir exécuté la « commande » de Pierre le Vénérable, car le

(1) Ms. Arsenal 1162, f. 5. Ed. Bibliander, 1543 et 1550, 213.

(2) Qui se rapproche beaucoup de la seconde généalogie contenue dans la biographie du Prophète par Ibn Ishak. Cf. IBN ISHAK, *Das Leben Mohammed's... uebersetzt* von Dr. G. WEIL, Stuttgart, 1864, I, 1.

(3) Dans le manuscrit de l'Arsenal, le dernier feuillet de la chronique semble avoir été coupé. La fin du texte a été copiée par l'annotateur du XII^e^ siècle dans la marge droite du premier feuillet de l'opuscule suivant. Le texte primitif était-il plus long ?

(4) Cf. DOZY, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne au Moyen Age*, 3^e^ éd., 1881, I, 28-29 ; BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen literatur*, I, 2^e^ éd., 105 ; *Supplement*, 165.

(5) J. URI, *Bibl. Bodleianae Cod. Mss Orientalium catalogus*, t. II, 118, n° CXXVII. Description reproduite par P. BOIGUES, *Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores arabigo-españoles*, Madrid, 1898.

1er juin 1143, on le retrouve à Toulouse, terminant une traduction de la Planisphère de Ptolémée, dédiée à Thierry de Chartres, et un peu plus tard, la même année, il écrivait à Béziers son traité *De essentiis*, dédié à son ami Robert de Ketene[1].

Comme la *Chronica*, le *De generatione Mahumet* contient des légendes musulmanes courantes sur la création et les Patriarches, en particulier Seth, l'histoire d'Ismaël, le Songe de l'Arbre, l'Eléphant, l'Histoire de la famille du Prophète, — la généalogie présente des variantes assez importantes avec celle de la *Chronica* — les circonstances merveilleuses de sa naissance, et le récit de ses premières années, fait par sa nourrice Halima, contenant la célèbre vision des anges qui ouvrent la poitrine de l'enfant Mahomet pendant son sommeil[2].

Le passage dans lequel le compilateur anonyme de ces *hadith* prédit la venue du Prophète, qui, à sa naissance, portera un « caractère » gravé entre les épaules a été illustré de façon pittoresque par le scribe, guidé sans doute par les indications du savant glossateur. Il a dessiné une caricature de Mahomet, représenté avec une longue tête rectangulaire prolongée par un corps empenné et terminé par une sorte de queue de poisson. On retrouve ce dessin, maladroitement interprété, dans plusieurs manuscrits de la compilation. Nous avouons nous être livré à bien

(1) Cf. Haskins, *Studies in the history of Mediaeval science*, 2e éd., 1927, chap. III, 43-66.

Le traité *De essentiis* vient d'être édité intégralement par le P. M. Alonso, dans les *Miscellanea Comillas*, t. V (1946), 23-104, précédé d'une étude sur Hermann, rédigée surtout d'après Haskins, 9-19. Il refuse d'accepter l'interprétation donnée par Haskins des deux noms de lieu cités ci-dessus comme résidences d'Hermann en 1143, et pense que le premier est la Tolosa de Guipuzcoa — ce qui est possible — et le second, non pas Béziers, mais un port du pays basque. Il justifie cette dernière opinion par une étymologie euskarienne, et surtout par une allusion qu'aurait faite Hermann à la rumeur des flots de l'Atlantique dans le prologue du *De essentiis*.

Nous avions été séduit par l'image poétique du savant clerc composant son traité sur une plage de la Côte d'Argent en écoutant chanter les vagues. Malheureusement, lorsqu'on se réfère au texte de ce prologue, il devient difficile d'accepter l'hypothèse du P. Alonso. Hermann dit en effet : « Athlantidum, his diebus, me crebro murmure concitum, grauis et insuper aget admiracio... ». Notre astrologue évoque les Pléiades, filles d'Atlas, qui se plaignent d'être délaissées par leurs fervents admirateurs, et pour que nul ne s'y trompe, il ajoute quelques lignes plus loin : « Quaeruntur Deae pariter iniuriarum agentes, meque, tanquam pignore obligato collegam, impatienter requirunt... ».

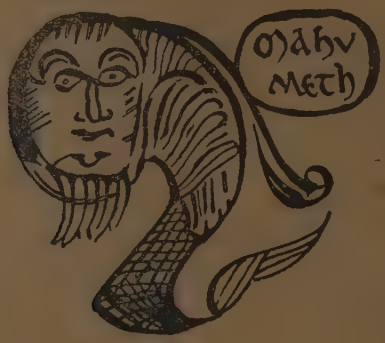
Tout ce prologue est dans la meilleure tradition chartraine, y compris l'apparition dans un songe d'une « Altissima Dea » qui peut être la Sagesse, le *Noys* ou la *Physis* des allégories chères à l'Ecole.

Nous préférons donc, jusqu'à plus ample informé, nous en tenir à l'opinion du grand médiéviste américain.

(2) Cf. sur ces récits légendaires, W. Muir, *The life of Mohammed, and the history of Islam to the era of the Hegira*, Londres, 1858, t. I, 9 sqq. et la bibliographie donnée par Pfanmüller, *Handbuch der Islam Literatur*, 150-156 ; et V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, fasc. XI, *Mahomet*.

des conjectures avant d'entrevoir la simple vérité : l'artiste inconnu s'est tout simplement inspiré des vers d'Horace évoqués par Pierre le Vénérable dans la *Summula* pour qualifier sévèrement la nature hybride de la doctrine du Prophète : « et sic undique monstruosus humano capiti ceruicem equinam et plumas auium copulat », et il a complété spontanément la citation en dessinant la queue de la sirène[1].

Nous avons ainsi la chance d'assister à la naissance et à la transmission d'un type iconographique savant, que nos lecteurs pourront apprécier grâce à l'amabilité de M. J. Baltrusaitis[2] qui a bien voulu reproduire ce dessin.



Avec la seconde traduction d'Hermann, introduite par la rubrique : « Item, Doctrina Mahumet quę apud Sarracenos magnę auctoritatis est, ab eodem Hermanno translata, cum esset peritissimus utriusque linguę, latinę scilicet et arabicę[3] », nous abordons en terrain connu. Tout au moins des orientalistes, car un fâcheux divorce dont nous avons été obligé plusieurs fois au cours de ce travail de constater les méfaits a retenu les historiens non arabisants de consulter Steinschneider, qui l'avait identifiée depuis de longues années[4]. Il classe cet ouvrage parmi

(1) Horace, Art poétique, I, 1-4 :

Humano capiti ceruinem pictor equinam
Iungere si uelit et uarias inducere plumas
Undique collatis membris ut turpiter atrum
Desinet in piscem mulier formosa superne...

(2) Celui-ci nous a fait en outre remarquer que cette figure présentait des analogies avec certaines initiales mozarabes. Cf. A. Huntingdon, *Initials and miniatures of the 9, 10 and 11th cent. from the Mozarabic Mss. of S. Domingo of Silos in the British Museum*, New York, 1904.

(3) Ms. Arsenal 1162, f. 19.

(4) M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabische Sprache*, Leipzig, 1877, 110-114, et *Die Arabische Literatur der Juden*, 1901, 8-9. Cf. aussi G. Sarton, *Introduction to the history of science*, II, 1, 173-174.

les traités de controverse judéo-musulmans. Controverse d'un type assez spécial, qui s'apparente à un genre littéraire remontant à l'Antiquité, celui des dialogues imaginaires didactiques [1]. Il semble avoir joui d'une grande faveur sous différentes formes, au moyen âge, tant dans le monde musulman que dans le monde chrétien. Le texte traduit par Hermann représente une des rédactions les plus développées d'un thème populaire, mettant en scène des Sages juifs qui vont poser des questions à Mahomet, et lui donnent ainsi l'occasion de préciser son enseignement[2].

C'est un colloque imaginaire entre le Prophète et quatre savants juifs « uiri prudentissimi... principes Iudeorum et magistri in Israel » dont le chef est un certain « Abdia Abdenselam », bien connu d'autre part dans l'historiographie musulmane[3]. Ils sont annoncés à Mahomet par l'archange Gabriel, et Abdia, désireux de s'éclairer sur la doctrine nouvelle, lui pose des questions sur les sujets les plus variés : religion, histoire, cosmographie, etc., auxquelles le Prophète répond avec une patience inlassable. On trouve dans ce texte, magnifique morceau de folklore musulman remontant au IIe ou IIIe siècle de l'Hégire des légendes coraniques et talmudiques, et une série de centons-devinettes chère, avec de nombreuses variantes, aux enfants de tous les siècles et de tous les pays :

Et maintenant, s'il te plaît, demande Abdia, dis-moi, selon l'ordre, qu'y a-t-il pour Un, pour Deux, pour Trois, pour Quatre... et ainsi de suite jusqu'à Cent ? Et Mahomet de répondre avec complaisance : Il n'y a qu'un seul Dieu, il y a Adam et Ève, il y a trois Archanges, il y a quatre livres sacrés : la Loi de Moïse, les Psaumes de David, l'Évangile et l'Alcoran, cinq prières canoniques, six jours de la création, sept cieux, etc., etc.

Saviez-vous comment est mort Moïse ? Lorsque l'ange de la mort vint le chercher, Moïse le mit au défi de le prendre : sa bouche avait parlé au Seigneur, ses oreilles avaient entendu Sa voix, ses yeux avaient vu Sa face, ses mains avaient reçu le don de Dieu, et ses pieds avaient fait l'ascension du Sinaï. L'ange, alors, changeant de figure, cueille un fruit du paradis, et pendant que Moïse en respire l'odeur, lui arrache l'âme par les narines[4].

L'interdiction du vin est justifiée par une histoire scandaleuse de séduction où se mélangent légendes talmudiques et persanes sur les

(1) Cf. sur la littérature occidentale de ces Dialogues et leurs versions les plus répandues : Daly et Suchier, *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi. (University of Illinois studies in language and literature*, XXIV). Urbana, 1939. W. Suchier y reprend son étude plus ancienne : *L'Enfant sage*, parue à Dresde, 1910.

(2) Cf. G. Vajda, *Juifs et Musulmans selon le hadith*, dans *Journal asiatique*, CCXXIX (1937), 99 sqq.

(3) Cf. Steinschneider, *op. cit.*

(4) Cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, III, Philadelphie, 1911.

anges Hārūt et Mārūt, nommés dans le Coran[1]. Ces deux messagers célestes avaient été envoyés sur la terre pour rendre la justice. Une femme, surpassant toutes les autres en beauté, vient se plaindre de son mari, et afin de se concilier les juges, leur offre un bon souper, arrosé d'excellent vin. Les anges en abusent et s'oublient au point de faire la cour à leur hôtesse. Celle-ci leur demande, en échange de ses faveurs, le mot de passe pour monter aux cieux et le mot pour en descendre[2]. Mais, semblable à l'apprenti-sorcier, l'imprudente, en apprenant sa leçon, est emportée en un clin d'œil jusqu'au trône de l'Éternel, qui la métamorphose en astre ; la plus belle des femmes devient ainsi Vénus, la resplendissante Etoile du matin[3]. Quant aux anges coupables, ayant choisi de subir une peine temporelle plutôt qu'une éternelle, ils furent pendus par des chaînes de fer, la tête enfoncée dans le puits « Bebil » jusqu'au Jugement dernier.

Dûment endoctriné par cet attrayant catéchisme, il n'est pas étonnant que l'interlocuteur se déclare convaincu et reconnaisse la mission du Prophète. Ce qui est plus surprenant, c'est que les lecteurs du recueil aient pris au pied de la lettre le titre donné par le compilateur au Dialogue d'Abdia : Doctrina Mahomet quę apud Sarracenos magnę auctoritatis est » et l'aient considéré comme un ouvrage de théologie. Au xv[e] siècle, le grave Denys le Chartreux le discute avec sévérité, tel un lama thibétain auquel tomberait sous les yeux un exemplaire du Purgatoire de saint Patrice[4].

Dans ce texte comme dans le précédent, l'on trouve de nombreux vocables arabes qui ont fortement embarrassé le traducteur « expert dans les deux langues ». Il s'est borné à les transcrire à peu près, mais le glossateur les a expliqués en interligne. Malheureusement, ces gloses ont été déplacées ou omises par les copistes postérieurs, et les mots difficiles transcrits de façon de plus en plus incorrecte.

Nous n'avons pu consulter l'édition publiée au Caire des questions d'Abdallah ben Salam, mais nous avons pu comparer le texte latin avec celui de deux manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale[5], grâce à l'obligeance de M. G. Vajda. La rédaction ressemble à celle du ms. arabe

(1) Sour. II, 96. Cf. l'article de Wensinck, *Hārūt et Marūt* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, et deux récentes mises au point :

J. de Menasce, *Une légende indo-iranienne dans l'angélologie judéo-musulmane, à propos de Hārūt et Mārūt*, dans *Etudes asiatiques*, I (1947), 10-18, et note de H. Ch. Puech, *De la mythologie indo-iranienne à la légende juive et musulmane des anges Azaël et Semhazzai ou Hārūt et Mārūt*, dans *Revue d'histoire des religions*, CXXXIII (1947-1948), 221-225.

(2) Ce qui semble une réminiscence gnostique.

(3) C'est la « belle Maguelonne » de nos contes provençaux.

(4) Dionysii Carthusiani *Opera omnia*... [t. 36], Tournai, 1908, 361 sqq.

(5) Mss arabes 1973 et 1974.

1974, mais la version latine semble se référer à un original plus correct et plus complet. Sa réédition ne serait donc pas inutile.

Le Coran est la pièce la plus importante du recueil[1]. Si l'on s'en tient aux termes de la lettre d'envoi de Robert de Ketene[2], celui-ci serait le seul responsable de la traduction du « livre de la Loi des Sarrazins », comme l'a fait remarquer M. Monneret de Villard. La lettre de Pierre le Vénérable à saint Bernard contenant une formule ambiguë qui désigne conjointement Robert et Hermann comme traducteurs de « toute la doctrine et la vie de cet homme néfaste, ainsi que de la Loi qu'il a appelée Alcoran », a induit plusieurs historiens à croire que les deux amis avaient assumé ensemble cette lourde tâche. Mais Robert ne fait pas la moindre allusion à la collaboration d'Hermann, et rien ne prouve que les deux clercs résidaient dans la même ville à cette époque. Nous avons vu que la première traduction d'Hermann était datée de Léon, et qu'en 1143 il n'était probablement plus en Espagne. D'autre part, les termes « doctrine et vie de Mahomet » peuvent s'appliquer, sans difficulté, au Dialogue d'Abdia et à la Généalogie. Enfin, les procédés de traduction et le style de Robert et d'Hermann sont assez différents, le premier ayant beaucoup plus de prétentions à l'élégance que le second.

La difficulté d'interprétation du Coran est telle pour un Latin qu'il est cependant invraisemblable que Robert, même fort versé dans la langue arabe ait travaillé seul. Il est légitime de supposer que le Sarrazin « Mahomet » nommé sans commentaires par Pierre le Vénérable dans son *Contra Sarracenos* lui a été adjoint pour aborder ce texte hérissé de pièges[3]. De son côté, l'Abbé de Cluny, pendant le temps de son séjour, dut particulièrement s'intéresser à l'œuvre pour laquelle il avait arraché Robert à ses chères études de géométrie et d'astronomie[4], et lui prodiguer les encouragements et peut-être les conseils. C'est du moins ce que l'on peut déduire d'une phrase alambiquée de Robert : « la lumière de ton esprit m'a éclairé lorsque je réfléchissais avec application à ce que je voulais exprimer »[5].

Quel fut le résultat de cette collaboration ? On a été sévère pour

(1) Ms. Arsenal 1162, f. 26-138.

(2) Cette lettre, qui devait se trouver dans les feuillets arrachés du ms. de l'Arsenal est publiée dans Bibliander, éd. 1543 et 1550, 1re partie, p. 7-8 ; elle est contenue dans la plupart des manuscrits.

(3) Cette méthode de traduction à deux interprètes, la langue vulgaire servant généralement de moyen terme a été fréquemment pratiquée, et, même lorsque la tradition ne nous a pas conservé le nom des indispensables acolytes des clercs latins, on peut inférer leur présence dans la plupart des cas. L'arabe littéraire est fort difficile, et bien peu d'apprentis orientalistes ont dû arriver à le maîtriser suffisamment pour se passer d'aide.

(4) « Tua sapientia... me compulit interim astronomiae geometriaeque studium meum principale pretermittere », éd. Bibliander, 8.

(5) *Ibid.*

Robert[1], et il faut bien avouer que son désir de rendre intelligible un texte qui lui paraissait barbare et incohérent oblige à classer sa version au nombre des « belles infidèles ». Il l'avoue tout en s'en défendant : « Je n'ai pas élagué ni altéré de façon sensible, dit-il à Pierre le Vénérable, les matériaux dont vous aviez besoin pour construire votre magnifique édifice, *si ce n'est pour les faire comprendre*, ... et je n'ai pas essayé de revêtir d'or une matière vile et méprisable ». La comparaison de son œuvre avec la traduction littérale du Mozarabe Marc de Tolède permet précisément de constater le contraire. Nous le verrons en étudiant ce second personnage. Les efforts de Robert pour mettre un lien logique entre des phrases simplement juxtaposées dans l'original, les réminiscences liturgiques et littéraires qui guident le choix de ses expressions aboutissent à des résultats parfois comiques[2].

Il a morcelé les premières sourates, trop longues, et cela fait supposer qu'il a eu en mains un manuscrit arabe d'usage liturgique, dans lequel était marqué le *hizb*, coupure adoptée pour la récitation dans les mosquées. Il compte ainsi 123 ou 124 sourates, au lieu des 114 sourates habituelles. Il n'a pas non plus respecté les titres des sourates, qu'il remplace par des numéros suivis de rubriques généralement péjoratives[3].

Toute médiocre qu'elle soit, la traduction de Robert fut largement diffusée, et utilisée jusqu'à une époque tardive, tant en Occident qu'en Orient[4].

Les missionnaires s'en servirent en effet, et nous avons sur ce point quelques intéressants témoignages. Un des manuscrits collationnés par l'éditeur Bibliander pour améliorer sa première édition de 1543 avait été copié à Constantinople en 1437, comme l'indique l'explicit de l'édition de 1550 : « per manus Clementis Poloni de Vislicia, A. D. MCCCC XXXVII, mensis Januarii ultima in Constantinopoli, et ad instantiam Magni [*sic* pour Magistri] Joannis de Ragusio ordinis Praedicatorum, tunc in Constantinopoli degentis »[5].

(1) Notamment L. Marracci, *Refutatio Alcorani*, Patavii, 1698, II, 3 ; Th. Erpenius, *Historia Josephi patriarchae ex Alcorano...*, Leyde, 1617.

(2) Voir notamment sa traduction de la 4e Sourate sur les Femmes.

(3) Le vocable même de Sourate est traduit par *Azoara* qui doit correspondre à une prononciation espagnole et que l'on retrouve dans d'autres documents. Cf. *Estoria de España que mando componer Alfonso el Sabio*, ed. R. Menendez Pidal, Madrid, 1906, 274 : « ... que ellos llaman por su arrauigo *zoharas* ».

(4) Cf. U. Monneret de Villard, *La studio dell' Islam in Europa*, 16 sqq.

(5) Bibliander, Machumetis Sarracenorum principis... Alcoran..., 2e éd., 1re partie, 188.

Nicolas de Cues, raconte avoir vu dans un couvent des Frères Prêcheurs de Péra un exemplaire de la collection de Pierre le Vénérable, lors de son voyage en Orient en 1437. Cf. préface de la *Cribratio Alcorani*, dans le recueil de Bibliander, 2e éd., 3e partie, col. 31. Le manuscrit utilisé par Bibliander a dû être copié sur ce même exemplaire pour Jean de Raguse, envoyé en mission à Constantinople à la même époque que le cardinal. Cf. Quétif-Echard, *Scriptores ord. Praed.*, I, 797 sqq.

Au XVII[e] siècle, un Frère mineur originaire de Silésie, Dominique Germain, missionnaire à Ispahan, recopia la traduction de Robert, sans doute d'après Bibliander[1], avant d'entreprendre une nouvelle version du texte arabe. D'autres traducteurs, moins honnêtes, s'en servirent subrepticement, tel Andrea Arrivabene, qui s'est contenté de la transposer en italien en prétendant traduire de l'arabe[2], et André du Ryer, dont Marracci signale des contresens inspirés par l'édition de Bibliander[3].

Robert dut parfaire son chef-d'œuvre en moins de deux ans en admettant qu'il se soit mis au travail dès la fin de 1141. L'explicit du Coran donne la date d'achèvement avec une grande abondance de précisions chronologiques :

« Explicit liber legis diabolicę Sarracenorum, qui arabice dicitur Alchoran, id est Collectio capitulorum siue preceptorum.

Illustri gloriosissimoque uiro Petro Cluniacensi abbate precipiente, suus angligena Rodbertus Ketenensis librum istum transtulit, anno Domini millesimo centesimo quadragesimo tercio, anno Alexandri millesimo quadringentesimo tercio[4], anno Alhigere quingentesimo tricesimo septimo, anno Persarum quingentesimo undecimo »[5]. Ce luxe de détails permet de préciser que la traduction fut achevée entre le 16 juin, début de l'année des Perses, et le 15 juillet 1143, début de l'an 538 de l'Hégire.

A la suite du Coran se trouve un long traité d'une nature bien différente de celle des autres traductions[6]. La rubrique inaugurale de la collection le décrit de façon très précise :

« A la fin de ce manuscrit n'omets pas de lire un ouvrage utile et nécessaire. Tu trouveras là deux lettres, l'une écrite par un Sarrazin, qui invite un saint et docte chrétien à adopter sa loi ; l'autre contient la réponse décisive de ce dit chrétien, démontrant avec autant de vérité que d'abondance à quel point sont exécrables la vie et la doctrine de Mahomet[7].

Il s'agit en effet d'une œuvre rédigée par un chrétien de langue arabe, et que les collaborateurs de Pierre le Vénérable n'eurent pas tort de lui désigner comme l'un des principaux monuments de l'apologétique anti-islamique.

(1) Cf. Devic, *Une traduction inédite du Coran*, dans *Journal Asiatique*, I (1883), 363 sqq.

(2) Ed. Venise, 1547. Cf. Monneret de Villard, *op. cit.*, 16, qui rappelle que la supercherie fut démontrée par Silvestre de Sacy, dans une notice des *Notices et extraits des Mss de la Bibliothèque impériale*, IX (1813), 103 sqq.

(3) Cf. L. Marracci, *Refutatio Alcorani*. I, 3.

(4) *Sic* pour 1453.

(5) Ms. Arsenal 1162, f. 138. Cet explicit est d'une magnifique calligraphie.

(6) Ms. Arsenal 1162, f. 140-178.

(7) Ms. Arsenal 1162, f. 1.

C'est une discussion entre deux adversaires doctrinaux dont chacun s'efforce de convaincre l'autre. Mais au lieu d'être rédigé par demandes et réponses comme le Dialogue de Jean de Damas[1] qui semble inaugurer la série des *Altercationes* entre chrétiens et sarrazins, elle est conçue sous forme de lettres échangées sous l'égide du « Commandeur des croyants » Al Mamūn, souverain de la dynastie abbasside renommé pour sa tolérance, par deux puissants personnages de sa cour. Cet ouvrage est connu dans la littérature arabe sous le nom du correspondant chrétien supposé, 'Abd al-Masīh al-Kindī[2]. L'époque de sa composition est discutée. Si l'on prend au pied de la lettre les assertions de l'auteur anonyme, le traité remonterait au début du IIIe siècle de l'Hégire, puisque Al-Mamūn a régné de 813 à 833.

W. Muir, qui a analysé et traduit en partie le texte arabe[3], et P. Casanova, qui l'a longuement étudié et a signalé la traduction latine[4] acceptent cette date. Mais l'on a fait remarquer que la Risāla contenait des éléments convenant à une période plus tardive. Elle est en tout cas antérieure à l'historien Al-Birūnī (973-1028) qui en cite un passage[5]. P. Kraus[6] la situe vers le début du Xe siècle, en raison des ressemblances qui existent entre cet ouvrage et un autre traité similaire, et surtout en raison de l'existence, à cette époque, d'un milieu de musulmans dissidents dont les critiques sur l'Islam orthodoxe ont dû fournir des arguments à l'auteur chrétien, et l'encourager à formuler des objections.

M. Massignon[7] avait déjà exprimé un avis analogue, et avait remarqué l'analogie de la Risāla avec l'œuvre apologétique d'un célèbre auteur chrétien de langue arabe, Yahya ibn 'Adī.

Mgr G. Graf, qui a consacré plusieurs pages de son histoire de la littérature arabe chrétienne[8] au pseudo-Kindī ne prend pas nettement position sur la question de la date, et écrit que l'apologie est sortie d'un milieu nestorien. Ceci nous paraît difficile à admettre, car l'auteur anonyme traite sans ménagements les Nestoriens d'hérétiques[9].

(1) P. G., XCVI, 1335-1348.

(2) *Risālat 'Abdallah ibn Ismāil al-Hasimi ila Abd al-Masīh ibn Ishaq al-Kindī*, éd. A. Tien, Londres, 1880, réimprimée à Londres en 1912. P. Kraus cite une autre édition du Caire, 1895.

(3) W. Muir, *The Apology of Al-Kindy, written at the Court of Al-Mamūn (A. H. 215-A. D. 830) in defence of Christianity against Islam, with an essay on its age and authorship*, Londres, 1882.

(4) P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*. Notes complémentaires, 1er fasc., Paris, 1913, 110 sqq., et 2e fasc., Paris, 1922, 226-229.

(5) Dans sa *Chronologie*, éd. Sachau, Londres, 1878, 205.

(6) P. Kraus, *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte* dans *Rivista degli studi orientali*, 14 (1933), 335 sqq.

(7) Article *Kindī* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

(8) G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, Rome, 1947, 135-145.

(9) « Erant enim heretici nestoriani, qui dicunt Mariam non peperisse Deum ». Ms. Arsenal 1162, f. 155v.

Quel qu'en soit l'auteur, la Risāla est une œuvre d'une belle tenue littéraire, et offre un intérêt certain pour l'histoire du Coran et des rapports entre chrétiens et musulmans. Il serait souhaitable d'éditer la traduction latine, plus ancienne que les manuscrits arabes actuellement connus, et qui contient un texte plus complet.

L'épître du Sarrazin qui ouvre la discussion après un court prologue décrivant les personnages, est beaucoup moins longue que la réponse du chrétien. Son auteur supposé, qui répond au nom symbolique d'Abdallah ibn Ismail al Hashimi, devenu dans la transcription latine « Abdalla Helmenim Helehesmini, filii Alahabet... in fide Maurorum perfectus » expose à son ami, comme lui familier d'Al-Mamūn, les principaux points de la Loi musulmane, citant de longs passages du Coran[1]. Il est à remarquer que ces citations sont indépendantes de la traduction de Robert, ce qui semble bien montrer que les collaborateurs de Pierre le Vénérable ont travaillé chacun de leur côté[2], au moins une partie du temps. L'équipe des deux « Pierre » est arrivée à un résultat à la fois plus précis et plus élégant, le Mozarabe et le secrétaire ayant sans doute eu plus de facilité pour s'entendre que Robert et son acolyte.

Au cours de la lettre, le pseudo Al-Hashimi critique les croyances et la vie des chrétiens d'Orient, en particulier des moines, mais sur un ton de grande courtoisie. Son invite à reconnaître la Loi du Prophète est visiblement tendancieuse, et ouvre la porte à la réfutation de son adversaire : « Libère-toi de ces interminables et pénibles oraisons, de ces jeûnes austères, de ces préjugés de continence, de cette pénitence et de ces labeurs incessants qui t'accablent, car ceci ne t'est point profitable et n'aboutit qu'à anémier ton corps et tourmenter ton âme. Adopte cette foi salutaire, cette voie aisée, cette saine croyance et ce large chemin que Dieu a révélé à ses élus fidèles... ».

L'irénisme de ce style est imité par le pseudo-Al-Kindī, mais seulement en apparence, car sa longue réponse est à la fois une réfutation en règle, une attaque énergique contre les points faibles de la loi coranique, en particulier la morale, et un exposé dogmatique de la foi chrétienne. Ce qui a retenu surtout l'attention de ses lecteurs médiévaux est la description de la vie dissolue et de la vocation soi-disant prophétique de Mahomet, et de la composition du Coran, dont le chrétien nie naturellement l'inspiration divine. L'histoire de Bahira-Sergius y est longuement relatée[3], et il faut noter que l'auteur mêle plusieurs traditions sur

(1) Indiqués en marge par la rubrique ALCORAN dans le manuscrit de l'Arsenal.

(2) Ce qui ne veut pas dire qu'ils n'aient jamais échangé leurs impressions ni confronté leurs efforts. Un texte de Pierre de Poitiers, que nous commentons plus loin, démontre précisément le contraire.

(3) Ms. Arsenal 1162, f. 155v sq.

Tu igitur, quem Deus saluet noli dissimulare sed sicut audisti recognosce, quia Sergius monacus cum in monasterio graviter peccasset et propter hoc excommunicatus

ce sujet, distinguant : « les deux seuls chrétiens qu'a connus ton compagnon (*socius tuus*, c'est ainsi qu'il désigne le Prophète), Sergius, qui s'appelait aussi Nestorius, et Jean, surnommé Buhaire[1]... »

Il semble beaucoup mieux renseigné sur le reste de l'histoire du Coran, expliquant les variations et contradictions des sourates par les vicissitudes qui ont marqué la réunion des fragments du texte, et les différentes traditions. Il sait que le Coran contient des mots étrangers à l'arabe « uerba persica et barbara » fait dû, dit-il, à l'impéritie et à la rusticité de Mahomet, car la langue arabe est fort riche. Lorsque l'on compare la langue du Coran à celle des poètes, ajoute-t-il, ne paraît-elle pas d'une risible barbarie ?

L'auteur était donc un lettré, conscient de l'harmonie et de la richesse de sa langue. Sa culture était étendue, s'il faut en croire certains passages de la conclusion du traité. Il explique en effet qu'il a jugé inutile de faire parade de sa science philosophique et théologique pour argumenter contre des ignorants, incapables de comprendre les subtilités de la logique grecque, et les discours éloquents et profonds des Pères de l'Église, et rappelle qu'il est l'auteur d'un ouvrage savant contre l'Arianisme.

Cette conclusion, si importante pour éclairer la personnalité de l'auteur et le milieu dans lequel il a vécu, manque dans la plupart des manuscrits arabes. Les éditions ne la contiennent pas et ni Muir, ni aucun des orientalistes qui ont étudié l'Apologie n'ont pu en faire état. M. Georges Vajda est arrivé à la retrouver dans un manuscrit Karchouni, le Syriaque 204 de la Bibliothèque nationale[2], et nous avons confronté les deux textes.

Dans cette partie qui suit l'épître d'Al Kindī, l'auteur expose brièvement le but de son œuvre : encourager ses frères chrétiens à persévérer dans leur foi et à s'y affermir. Sa ferveur religieuse ne le rend

et expulsus fuisset, uenit ad regionem Tuhemię, et inde usque ad Mecham descendens, ubi erant duo populi, unus cultor idolorum, et alter iudaicus, inuenit ibi Mahomet qui colebat idola. Uolensque aliquid facere unde monachiis illis qui eum expulerant placeret et reconciliari mereretur, erant enim heretici nestoriani qui dicunt Mariam non peperisse Deum nisi hominem tantum, omni studio et conamine persuadebat ei ut ab idolis recederet et Christianus nestorianus esset. Quod cum effectui mancipasset, discipulus eius factus est Mahumet, et ille se propter hoc Nestorium nuncupauit. Et ita factum est ut ab isto monacho aliqua de Ueteri et Nouo Testamento edoctus, ipsa in Alcorano suo fabulose et mendose intexerat. Ms. Arsenal 1162, f. 155v.

(1) Il semble que le ms. arabe 258 de la Bibliothèque nationale contienne un récit où s'introduisent les mêmes confusions.

(2) Ce ms. est décrit par H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque nationale*, 155. La conclusion se trouve transcrite du f. 236v au f. 239v et se termine, f. 239v-241, par une prière légèrement différente de celle de la traduction latine.

Le ms. Syriaque 205, qui contient aussi l'Apologie ne comporte pas cette conclusion.

pas infidèle à son prince, car il appelle longuement les bénédictions du ciel sur le souverain régnant.

Toutes ces particularités apportent des arguments à l'hypothèse émise par M. L. Massignon[1] au sujet du pseudo-Kindī, qu'il propose d'identifier avec un des auteurs chrétiens les plus connus du x^e^ siècle, Yahya ibn 'Adi[2]. Philosophe et théologien, celui-ci vécut à Bagdad vénéré des musulmans autant que de ses coreligionnaires, et écrivit de très nombreux ouvrages. Ses deux grands traités apologétiques sur la Trinité et l'Incarnation offrent exactement les caractéristiques qu'il signale lui-même, car il emploie dans la controverse les principes de la logique grecque qu'il connaissait fort bien, puisqu'il a traduit en arabe une partie de l'Organon syriaque.

La seule difficulté est d'ordre négatif ; la liste de ses œuvres connues ne semble pas comporter de traité contre Arius. En tout cas, si nous ne pouvons pas affirmer l'identité de Yahya et du pseudo-Kindī, il est vraisemblable que l'apologie soit sortie de ce milieu jacobite lettré.

Nous reproduisons ici le texte latin du passage que nous venons de décrire, d'après l'excellent manuscrit de l'Arsenal, en raison de l'intérêt qu'il présente pour l'histoire de la littérature arabe chrétienne, et puisqu'il est inédit autant pour les arabisants que pour les latinistes[3].

« Scriptor huius libri dicit. Testificatur michi Deus uiuus ęternus, et filius eius dilectus, et spiritus uiuificans, qui scit animarum misteria, et quem non latent abscondita cordium, quod propositum meum non extitit respondere uiro qui me ad loquendum prouocasse uidetur, aliud quam ut ostenderem omnibus quid in sua secta et in nostra lege contineretur, nec putaremur a minus doctis et imperitis esse in errore et in cecitate infidelitatis, in qua habentur ceteri qui in Christum non credunt. Mea itaque uoluntas et conamen in hoc opusculo non aliud extitit, nisi confortare et illuminare corda credentium, ut si quidem fidelis fuerit lector et robustus in fide, fidelior a modo sit atque robustior, si uero minus fortis aut forsitan ex toto debilis, fidei uires quas siue sua negligentia, siue alterius perfidia deprauatus amiserat, iterum fortius resumat.

Quę enim diuitię sunt meliores, uel quę opes excellentiores, quam ut sciet homo Deum suum fide sancta et sana, et leges et cęrimonias quibus ei pure ac deuote seruiat ? Qui postquam dedit nobis fidem qua in eum crederemus, addidit nobis baptismum dicens : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto non potest introire in regnum Dei. Hic est baptismus quo baptizati liberamur ab igne inextinguibili. Tercium nobis pignus et magni amoris indicium Dominus noster omnipotens

(1) Article *Kindī* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

(2) Cf. G. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahyā ibn Adi (Beiträge z. Geschichte des Philosophie des M. A.*, VIII, 7), Munster, 1910 ; A. Périer, *Yahya ben Adi, un philosophe arabe chrétien du X^e^ siècle*, Paris, 1920.

(3) Ms. Arsenal 1162, f. 176-177v.

dereliquid [sic], sacri scilicet corporis et sanguinis sui misteriuni, quod qui sincera mente et recta fide et corde optimo susceperit, nunquam ambiguitatis stimulis uulnerabitur, quoniam in hoc misterio unum cum Christo efficimur, sicut ipse in ęvangelio dicit : qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo[1], et habebit vitam ęternam. Et qui manducat me, ipse uiuit propter me[2], et dimittuntur omnia peccata eius.

Adiecit etiam nobis opes quę computari non possunt, scilicet docens nos precepta utilia et diuinas leges quibus translati sumus a potestate diaboli et ab operibus corporis, ut coniungeremur cęlestibus et mundissimis angelis, imitantes eos in cultu et laude, et sanctificatione nominis Dei, die ac nocte. Quę ergo uox resonans et lingua loquens, poterit reddere gratiarum actiones pro istis beneficiis uel quę uis aut uirtus poterit esse nobis ad ęquiperandam benignitatem ipsius ? Cur non cogitamus in hoc ? Nam et si duplicem uitam in hoc seculo uiueremus, non poteramus peruenire digne ad laudem unius beneficiorum suorum. Super omnia uero beneficia quę nobis contulit, est spes futurę resurrectionis post mortem et renouationis post uetustatem, et regnandi post huius exilii miseram et calamitosam peregrinationem.

Nos ergo deprecamur supplicantes Dominum nostrum Ihesum Christum et saluatorem mundi ut impleat suam gratiam et perficiat suam benignitatem super patrem nostrum Adam, et super filios eius pariter, et baptizentur uiui et mortui misericordia eius, et dimittat illis peccata et crimina sua, et faciat uenire super populum suum pacem et salutem, per quatuor mundi cardines, et impleat promissum suum quo pollicitus est liberare nos a diabolo et ab omnibus calliditatibus eius, et illuminet nos lumine claritatis suę, et sit nobis clemens et propitius, et custodiat nos auxilio suę sanctę crucis, et non auferat a nobis beneficia sua, sed confirmet ea in nos, et memoriam sanctę crucis exaltet, et nomen eius sublimet et faciat eam refugium confugientibus ad se, et calamitatem pacientibus, et omnem tristem faciat gaudere et mestum letari, et prolonget uitam nostri regis in perfectiore gratia, in altiore gloria, in ampliori incolumitate, in sublimiori securitate, et permanere faciat honorem suę successionis, et preualere donet aduersario suo, et inimicum suum confundat, et liberet eum ab hoc unde sollicitus est, et pauet, in hoc seculo et in futuro. Ipse est enim equus in plebe sua, et defensor illius, misericors et benignus, ac beniuolus et propitius illi. Ipse retribuit bona bonis, et mala temperanter malis. Ipse tractat omnia suauitatis amplitudine doctrinę multitudine, sapientię magnitudine, mentis honestate, et animi serenitate, et uitę benignitate. Retribuat illi Deus pro his omnibus maiora et meliora quam cęteris principibus.

(1) Ioan. VI, 57.
(2) Ioan. VI, 58.

Et quidem oportuisset me in tali opere uti partibus orationis dignioribus et altioribus ac subtilioribus quę difficiles sunt ad intelligendum et quibus utuntur philosophi gręci in suis opusculis, et ętiam [*sic*] heretici christiani qui precipitantur ad diuersas sectas, qui tempus occupant prolixitate sermonis, reuoluentes genera et species et differentiam et proprium et substantiam, et accidens, et ad aliquid, et qualitatem et quantitatem, et cętera, propositionem quoque et assumptionem et conclusionem. Sed hęc et huiusmodi minus et apostolicę doctrinę et ęvangelico [*sic*] sermoni conueniunt.

Si uero aliquis argumentare uoluerit, dicens antiquos patres qui sunt columpnę fidei et fundamenta ęcclesię [*sic*] et munimenta Christianitatis, quorum orationibus custodimur, his et similibus uerbis uti in suis disputationibus, dicemus illis quidem hoc fuisse necessarium qui contra subtiles et eruditos homines, licet hereticos, loquębantur.

Nos autem et inter uulgares sumus, et secta quam impugnamus adeo rationis est expers, ut omnino indigna sit aliqua rationis subtilitate conuinci. Nomne [*sic*] superfluum esset loqui uerba profunda et disputatoria hominibus non intelligentibus ? Et ideo nos libellum istum simplicibus et notis sermonibus explicuimus, ut facile et a quibuslibet possit intelligi. Nam si quis talis est, ut sciat aut uelit exercere ingenium in diffinitionibus philosophię, et regulis dialecticę, scire etiam propositiones uniuersales et particulares et disputandi multifariam artem, interque uerum et falsum subtili indagatione discernere, accedat ad alium nostrum librum quem contra Arrium rebellem conscripsimus, qui stulte et immoderate Uerbum Dei creatum fuisse asseruit. In eo quippe libro et modos philosophię et multa sanctorum preclara uerba posuimus.

Dominus autem sua magna pietate et misericordia confirmet nos in fide Christianitatis quę est pars eius quam sibi elegit et preelegit, detque nobis suam gratiam et benedictionem, et respiciat nos oculis misericordię et pietatis suę, quando ante conspectum eius in die iudicii uenerimus, cum uenerit discernere inter ueritatem et mendacium et faciat nos in regno suo consortes electorum suorum.

O tu, fidelis in Christo qui confiteris diuinitatem eius, confidens in misericordia ipsus, glorificans crucem eius, credens in Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum unum Deum, non dubites te in magno munimine esse, sciens te epulaturum in domo ęternitatis, in diuitiis quas nec oculus uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascenderunt, quas preparauit Deus diligentibus se[1], et obędientibus et credentibus. Nec dubites te futurum esse domesticum angelorum in illo gaudio ineffabili, ubi uidebis faciem Domini nostri Jhesu Christi saluatoris mundi.

Et scias te ponendum ad dexteram eius, quando astabunt omnes homines ante eum, et faciet stare electos suos ad dexteram suam et

(1) I. Cor., II, 9 ; Is., LXIV, 4.

impios ad sinistram, sicuti dixit « et uerbum eius uerum est ». Si enim puram fidem in eum habueris et uoluntati eius subiectus et obediens fueris, et precepta eius custodieris, et ea quę in sacro ęvangelio sunt adimpleueris, tunc animam tuam et corpus ab inferno liberabis, in quo diabolus et angeli eius et omnes infideles et negantes Christi diuinitatem, eiusque aduocationi contradicentes et precepta eius respuentes, et legem eius pro nichilo computantes, sine fine trudentur.

Deprecor te, quicumque hunc librum legeris, ut misertus mei ores pro me ad Dominum, qui laboraui nocte ac die ad hoc opusculum faciendum, querens retributionem et appropinquare Deo et aliquam utilitatem facere hominibus.

Nous avons dit que l'auteur, dans la conclusion que nous venons de citer, invoquait le ciel en faveur de son Calife. C'est le même loyalisme qui l'a sans doute porté à peindre sous les couleurs favorables que lui prêtent la tradition le Calife Al-Mamūn devant lequel les deux champions échangent leurs lettres. Le chrétien rappelle au Sarrazin des anecdotes montrant sa tolérance, et, fait plus curieux, met dans la bouche d'Al-Mamūn l'éloge de la tolérance de Mahomet : « à son exemple — dit le bon Calife — je ne contraindrai jamais aucun des chrétiens, juifs ou païens qui, dans mon royaume, feignent d'être sarrazins et ne le sont pas en réalité car je sais que nul chrétien qui se fait sarrazin par crainte ne persévèrera dans l'Islam[1] ».

Un autre passage contient une allusion à la célèbre formule syncrétiste courante dans l'Islam hétérodoxe sur les « loquentes trium legum » qui a abouti à la légende des Trois imposteurs, et quoique l'auteur la cite avec mépris, refusant d'en accepter le dernier terme, il n'est pas sans intérêt de souligner ce témoignage :

« Quidam uero, diuidentes Spiritum sanctum, dicunt partem eius habuisse Moisen, partem aliam Christum, reliquam uero partem nescio quem alium, non Mahumet[2] ».

Le même esprit syncrétiste a inspiré le curieux épilogue dont nous n'osons pas affirmer l'authenticité, car la conclusion que nous avons transcrite plus tôt se suffit à elle-même. Il manque du reste dans la plupart des manuscrits arabes[3]. Mais si c'est une addition postérieure, elle est ancienne, car elle contient des allusions qui n'auraient plus été comprises longtemps après la domination des Abbassides. Nos honnêtes

(1) Ms. Arsenal, f. 154v.

(2) Ms. Arsenal, f. 158. Ceci nous reporte également au début du x[e] siècle, car c'est vers 317 de l'Hégire que cette formule apparaît dans les milieux qarmates. Cf. L. Massignon, *La Légende De tribus impostoribus*, dans *Revue d'histoire des religions*, 1920, 74-78.

(3) A. Tien l'a ajoutée en appendice à son édition d'après un manuscrit du Caire. Nous avons l'impression qu'un copiste a trouvé que l'histoire avait besoin d'un « happy ending » et a ajouté des formules destinées à satisfaire tout le monde.

traducteurs tolédans, et ce fait témoigne avec éclat de leur conscience professionnelle, avaient traduit fidèlement la phrase à la louange du Prophète mise dans la bouche d'Al Mamūn, que nous pouvons lire dans le manuscrit de l'Arsenal bien qu'elle ait été cancellée par le réviseur. Mais elle ne se retrouve dans aucun manuscrit de la collection, et il en va de même des autres pasages censurés :

Cum uero peruenissent istę duę epistolę ad Emirhelmomini [*sic*] El Memun, iussit et Christianum et Maurum uenire ante se, et utriusque epistolam [*sic*] recitari, et non destitit intente et diligenter audire donec perfectę sunt. Et dixit Mauro : Utinam non prouocasses illum, nec hoc certamen cum ipso committeres. Tu enim sciebas eum doctum et prudentem in omnibus. Nunc enim nichil ei respondere possumus. Dixitque iterum Emirhelmomini Helmemun : Nos scimus esse duas fides : unam istius sęculi, et alteram futuri. Fides uero et institutio huius seculi est quam dedit Daradast[1]. Fides autem futuri seculi est quam dedit Christus, orationes Dei super eum[2]. (Fides autem sana est unitas quam dedit Mahumet, noster propheta, oratio Dei super eum, et salus. Ipsa est fides quę continet in se utriusque fidei modos, scilicet et istius sęculi et futuri)[3]. Sit nobis Deus adiutor et protector, et procurator benignus in omnibus. Amen[4].

Il nous paraît évident que la *Risāla* est le texte annoncé par le *Mitto uobis* de la lettre de Pierre le Vénérable. C'est bien là l'opuscule « destiné à servir grandement », qui « apporte des renseignements précieux sur un sujet inconnu » et qui « argumente contre l'exécrable et nuisible hérésie de Mahomet ». Remarquons que dans plusieurs manuscrits[5] l'apologie est justement suivie de la lettre-dédicace. Les contemporains de Pierre le Vénérable et les copistes du XIII^e^ et du XIV^e^ siècle ne s'y sont pas trompés.

La rubrique qui précède la *Risāla* confirme les indications de la lettre au sujet des deux traducteurs, et ajoute d'intéressantes précisions chronologiques : Hunc librum fecit dominus Petrus Cluniacensis abbas transferri de arabico in latinum a Petro magistro Toletano, iuuante Petro monacho scriptore, cum esset idem dominus ac uenerabilis abbas in Hispaniis constitutus cum glorioso imperatore Adefonso, eo anno quo idem gloriosus imperator Choriam ciuitatem cepit et Sarracenos inde fugauit ». La prise de Cauria ayant eu lieu en juin 1142, nous sommes

(1) « La religion d'ici-bas est la religion des Mages, celle que Zoroastre a apportée » dit le texte arabe, que nous a traduit M. L. Massignon.

(2) C'est la formule musulmane consacrée.

(3) Le passage entre parenthèses est cancellé dans le manuscrit de l'Arsenal, et ne se retrouve dans aucun autre.

(4) Ms. Arsenal 1162, f. 177v.

(5) Cf. p. 41-42.

autorisés à conclure que la traduction de l'apologie a été terminée avant celle du Coran.

Cette rubrique, ainsi que le début de l'apologie, manquent dans le manuscrit de l'Arsenal, le premier feuillet de la *Risāla* ayant été coupé. Ce n'est pas la seule mésaventure dont eut à souffrir l'ouvrage du pseudo-Kindī, et nous allons voir que la pièce du recueil que l'Abbé de Cluny devait considérer non sans raisons comme particulièrement précieuse en fut séparée de bonne heure. Ce fait regrettable a induit en erreur la plupart des historiens modernes, qui ont ignoré son existence ou, la soupçonnant, n'ont pu l'identifier[1].

C'est à M. P. Casanova que revient, semble-t-il, le mérite d'avoir reconnu la traduction latine de la *Risāla* dans deux manuscrits de la Bibliothèque nationale[2], et de l'avoir confrontée avec le texte arabe. Un peu plus tard, M. L. Massignon a repris la question dans l'Encyclopédie de l'Islam et a ajouté des indications fort intéressantes aux remarques de M. Casanova. Déplorons, une fois de plus, la barrière qui sépare les médiévistes des orientalistes, et que nous voudrions, dans la mesure de nos moyens, contribuer à abattre.

Le manuscrit de l'Arsenal représente une première mise en forme de la collection. Mais un autre archétype fut constitué à Cluny, et c'est de lui que dérivent les copies mises en circulation dans la chrétienté. Les plus anciennes reproduisent fidèlement les rubriques et les gloses du manuscrit de l'Arsenal, et plusieurs contiennent même la petite caricature de Mahomet[3], reproduite tant bien que mal. Malheureusement, les scribes ont rapidement déformé ces textes difficiles hérissés de mots étranges, et ont déplacé, puis supprimé peu à peu les gloses primitives. Ils ont aussi interverti l'ordre des traités, ou n'en ont transcrit qu'une partie. Certains exemplaires tardifs ne rappellent que de très loin la compilation primitive.

Il nous reste heureusement un certain nombre de témoins[4] qui portent en tête la table suivante, annonçant avec précision les différentes pièces du recueil :

In hoc libro continentur ista : Prologus in primis cuiusmodi fuerit

(1) Nous pensons ici surtout à M. Monneret de Villard qui s'est approché de la vérité autant qu'il était possible sans la découvrir, *op. cit.*, 14-15. Quelques vieux auteurs de Catalogues se sont montrés plus perspicaces que les modernes.

(2) Cf. P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris, 1913, 110-122. Les mss vus par lui sont le latin 3393 et le lat. 3649.

(3) Mss B. nat. lat. 3668 (f. 12v) ; Oxford, Corpus Christi Coll. 184 (f. 20). Dans d'autres manuscrits, Paris, B. nat. lat. 3391 (f. 7v) ; Oxford, Selden supra 31 (f. 16) la place du dessin est réservée, mais les copistes ont reculé devant la difficulté.

(4) Nous n'avons pas fait une recherche systématique des manuscrits, estimant que ceux que nous avions sous les yeux, ou sur lesquels nous avions des renseignements précis étaient en quantité suffisante pour nous permettre une étude sérieuse.

uita seu doctrina Mahumet[1]. Deinde, chronica mendosa Sarracenorum de creatione mundi, et de quibusdam prophetis, et de ortu atque nutritura et sublimatione eiusdem Mahumet in regem, et gestis ipsius pudendis et crudelibus, atque successorum suorum. Item, alie fabule portentuose de generatione et nutritura eius. Item, gesta quedam sine disputatio eius ridiculosa et questionum stultarum solutiones friuole cum quodam Abdia iudeo. Deinde, corpus Legis quam ipsi uocant Alchoran, id est collectionem preceptorum, que sibi per angelum Gabrielem a Deo missa Mahumet more suo mentitus est. Item sequitur epistola cuiusdam Sarraceni quendam sanctum et doctum Christianum ad legem suam uerbis stultis et inanibus inuitantis. Deinde, Rescriptum sine responsio eiusdem Christiani uehementer et copiose multisque probabilibus argumentis et rationibus totam impiam sectam cum auctore suo destruentis et ad nichilum redigentis[2].

La belle ordonnance de la collection a été, par la suite, déformée et tronquée. Le fait le plus grave est la disparition, dans la plupart des manuscrits actuellement connus, de l'ouvrage auquel l'Abbé de Cluny attachait une si grande importance, la Risāla du pseudo-Kindī. Cette omission, dans un *exemplar* dont dérivent une partie des copies est-elle due à une négligence ou à une omission volontaire des copistes ? Le responsable serait sans doute, en ce cas, un des historiens les plus justement réputés du XIII[e] siècle.

Nous allons saisir sur le vif les inconvénients des manuels, résumés, anthologies et autres « Digest ». L'on connaît les procédés du bon Vincent de Beauvais, ancêtre vénérable des Encyclopédistes. Avec une patience méritoire, il a choisi, parmi les textes qu'il avait pu connaître — et la variété et l'abondance de ses lectures nous confondent — ce qui lui paraissait propre à instruire son public. C'est ainsi qu'il a extrait de l'Apologie, dont il reconnaît parfaitement l'intérêt, une vie de Mahomet, une histoire du Coran et une description des croyances de l'Islam, empruntant les premières à la lettre du chrétien, et la dernière à la lettre du Sarrazin, ce qui donne un ton d'objectivité sympathique assez imprévu à la fin de son texte[3]. Il a même fidèlement transcrit, sans s'en rendre compte évidemment, une phrase hostile aux chrétiens : « infideles qui participes faciunt Deo et pares illi attribuunt ».

Ce travail louable en soi dut inciter les copistes à la paresse, et, au lieu de transcrire les longues lettres, ils ont pensé que leurs lecteurs

(1) C'est la *Summula* de Pierre le Vénérable.

(2) Mss. Bibl. nat. lat. 3390, 3391, 3393, 3668, 6064, 14503, Troyes, 1235 ; Oxford, Bodl. Selden supra 31 ; Corpus Christi college 184 ; Cambridge, Corpus Christi college, 335 ; Cues, Hopital 108.

(3) Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, t. XXIV, extrait édité par Bibliander, *Machumetis Sarracenorum principis*... Alchoran..., éd. 1543, 2[e] partie ; éd. 1550, 3[e] partie.

pourraient se contenter du Miroir des histoires. Mais les contemporains n'avaient pas oublié l'existence du texte complet, et nous appelons en témoignage un scribe annotant au XIV^e^ siècle l'explicit du ms. lat. 3391 de la Bibliothèque nationale[1]. Il a mis en regard de la rubrique isolée la formule : « non scribe modo » à titre d'avertissement aux futurs copistes, et a ajouté : hic est uidendum quod creditur iste ultimus translator, scilicet Magister Petrus, transtulit Epistolam Sarraceni... Ibidem, dicta Uincentii in Cronicis ». La rubrique annonçant la *Risāla* a néanmoins subsisté dans la plupart des manuscrits, à la suite de l'explicit pompeux du Coran, et ce fait a égaré bien des historiens, quoique Vincent ait pris la précaution de la reproduire en tête de ses extraits. Ne sachant plus à quel texte ils devaient rapporter ces lignes, ils ont supposé qu'elles concernaient aussi la traduction du Coran, et que l'équipe des deux Pierre avait travaillé conjointement avec Robert de Ketene. Quelques vieux érudits ont cependant soupçonné la vérité, et nous devons rendre hommage à la sagacité de Denis, auteur de l'ancien catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Vienne[2]. Il a fort bien compris qu'il devait y avoir, à la suite du Coran, une autre œuvre traduite par Pierre de Tolède et à laquelle se rapportait la rubrique.

Revenons maintenant à l'histoire de la tradition manuscrite de la collection, et tout d'abord au précieux manuscrit de l'Arsenal.

Comme nous l'avons dit, il semble avoir été formé matériellement de plusieurs parties, coordonnées par un réviseur agissant, selon toute vraisemblance, conformément aux instructions de Pierre le Vénérable. Il a censuré certains passages et a illustré et commenté le texte par d'abondantes gloses interlinéaires et marginales. Il a traduit la plupart des vocables arabes transcrits littéralement par Hermann de Carinthie, a donné des indications géographiques, linguistiques et historiques et, surtout, des éclaircissements doctrinaux qui dénotent une connaissance assez approfondie de la théologie de l'Islam. Les plus nombreuses et les plus intéressantes de ces gloses couvrent les marges des premiers feuillets du Coran[3].

On remarquera particulièrement le long commentaire marginal où sont énumérés une partie des noms divins dont la récitation est œuvre pie pour les Musulmans. D'après la coutume populaire, le chapelet isla-

(1) F. 106v.

(2) M. Denis, *Codices mss Theologici... Bibliothecae pal. Vindobonensis*, II, 2, col. 1365-1366.

(3) Ces feuillets ont été coupés dans le manuscrit de l'Arsenal, mais les gloses ont été transcrites dans un nombre suffisant de manuscrits pour qu'on puisse les reconstituer. Les gloses ont été en partie éditées par Bibliander, *Machumetis Saracenorum principis... Alcoran*, éd. 1543, 224-230 ; éd. 1550, 223-227. Il faudrait les publier de nouveau en les annotant.

nique correspond à 99 « beaux noms » de Dieu[1] ; celui qui connaîtrait le centième aurait, dit-on, la clé de toute sagesse. C'est pourquoi l'enthousiaste Raymond Lulle composa en vers catalans une réplique chrétienne sur les « Cent noms de Dieu »[2]. Notre glossateur ne cite guère qu'une douzaine de ces vocables, mais cela suffit pour indiquer une source islamique immédiate. Cette liste est publiée par Bibliander[3], mais il n'a pas entièrement respecté son texte, et nous estimons qu'il n'est pas sans intérêt de la reproduire ici, avec les annotations de deux savants orientalistes[4] :

Deus multis nominibus appellatur hoc in libro, propter multifariam illius potentiam.

Dicitur itaque misericors[5], quia bonis omnibus bonum auget, malis omnibus uel penam suam minuit uel equalem reddit. Dicitur etiam pius[6], quia cunctos inuocantes exaudit, omnibusque uolentibus subuenit. Dicitur etiam salus[7], quoniam expers est totius detrimenti, uel quia saluat, donumque [dat][8] beneficis [*sic*], qui scilicet in ipsius dextra sedebunt. Fortis[9], quia nichil est illi graue nel difficile. Non iracundus[10], sustinet enim suos detractores et sibi malum imponentes. Mundus[11], quia nichil nisi bonum et honestum diligit. Benedictus[12], quia ipse solus est benedictio, uel quia cuncti benedicunt ei. Dominus[13], sed perfectius quam ceteri, ipse namque solus omnibus rebus dominatur. Fides[14] etiam seu credulitas, sed hec nomina quibusdam prioribus non assimilantur, omnes enim in eum credunt, ipse autem in nullum ; ipse quoque firmat omnes, nullus autem eum. Testis[15], quia omnes[16] noscit, omniaque reue-

(1) Cf. J. Redhouse, *on « The most comely Names »* dans *Journal of the Royal Asiatic Society, New Series* 12 (1880), 1-69.

(2) Ramon Lull, *Obras rimadas*, éd. Rossello, Palma, 1859, 201 sqq. « Lo Sarrayns dien que en l'Alcora son nonanta non Noms de Deus, e qui sabria lo centé sabria totes coses ». Cf. aussi E. A. Peers, *Ramon Lull*, Londres, 1929, 193-197.

(3) Ed. 1550, 223.

(4) Nous transcrivons la glose sur les Noms d'*Allah* d'après les mss Bibl. lat. 3391 (f. 18. ; 6064 (f. 15) ; 14503 (f. 265v). Nous faisons suivre les traductions de MM. Massignon et Vajda de leur initiale, lorsqu'ils ne sont pas d'accord.

(5) *Rahmān.*

(6) *Barr* V. ; *çālih* M.

(7) *Nājī* V. ; *Mughīth* M.

(8) Donumque *salutis dat* beneficis Bibliander et ms. Vat. lat. 4071.

(9) *Qawī* V. ; *qādir* M.

(10) *Raūf* V. ; *Halīm* M.

(11) *Tāhir.*

(12) *Hamīd.*

(13) *Rabb.*

(14) *Amīn, Muhaymen.*

(15) *Shahīd* V. ; *çādiq* M.

(16) *Omnia* Bibliander.

labit. Fidelis[1], omne namque dictum suum atque promissum efficit. nunquam mentiens, mendacium semper abhorrens. Tector[2], multa namque celat, tegens illa misericordia[3] sua. Habundans[4], nullum enim indiget, omnia possidens. Largifluus[5], cum et ipse temporale et eternum bonum tribuit. Conditor[6], ipse namque solus omnia creat. Potens[7], uel Potentiosus, illi namque cuncta leuia sunt, nichil impossibile. Inspector, uel uisor[8], nichil enim latet eum. Propinquus[9], quia presens ubique. Immensus[10], continet enim omnia, a nullo contentus. Altus, preest enim omnibus, omnibus superior[11]. Patiens[12], non est enim impetuosus, sed uindictam differt ad tempus.

Il y a d'autres exemples qui dénotent une connaissance précise de la science coranique. En tête de certaines sourates, l'on trouve des sigles composés de deux ou trois lettres, dont la signification est controversée, et qui sont, par suite, la source d'explications très variées[13]. Les plus consciencieux de nos copistes ont dessiné tant bien que mal trois lettres arabes au début de la seconde sourate, et le glossateur les a commentées selon une des interprétations les plus courantes : « Has tres arabicas litteras in principio libri ponunt que sunt Elif, Lem, Mim, secundum nos autem A, L, M, quod sigillum libri dicunt. Causa uero quod ab huius modi karactere incipit, quoniam *Elif* et in ordine litterarum et in nomine Dei prima est apud eos ; per *Lem* uero maiestas Dei ; per *Mim* imperium designatur, ut insinuent esse Deum omnipotentem, cuius hic nuntius, et hec precepta ».

Plusieurs scribes ont également essayé de reproduire le sigle qui sépare les versets du Coran, en lui donnant une forme qui se rapproche de l'M oncial, et une note éclaire le lecteur : « ista littera non est aliud, nisi paragraphum arabicum[14] ».

Il est plus important de relever, en variante, une autre traduction de la première sourate, beaucoup plus littérale et précise que celle de Robert. Celui-ci, non sans finesse, s'était efforcé de donner à la formule consacrée des résonances liturgiques, mais en s'écartant passablement

(1) *Amīn.*
(2) *Sattār.*
(3) *Mente* Bibliander.
(4) *Jawād* ou *Ganī* V. ; *wāfir* M.
(5) *Karīm, Munim* V. ; *Razzāq* M.
(6) *Bāri* ou *Khāliq.*
(7) *Qādir* V. ; *Azīm* M.
(8) *Hāfiz* V. ; *Nāzir* M.
(9) *Qarīb.*
(10) *Jalīl* V. ; *çamad* M.
(11) *Alī muta' ālī* V.
(12) *Halīm ; çabir* M.
(13) Cf. R. Blachère, *Le Coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates.* I. Introduction, Paris, 1947, 144 sqq.
(14) Ms. Arsenal 1162, *f.* 26.

du texte. Ceci a-t-il choqué Pierre de Tolède ? Cette seconde traduction nous paraît en tout cas émaner d'un mozarabe auquel la prière de l'Islam était familière[1].

D'autres gloses — ainsi que les rubriques — ont été inspirées par un esprit de dénigrement systématique. De même, les corrections ou suppressions, dont nous avons signalé la plus notoire à la fin de la Risāla. On en trouve d'aussi caractéristiques dans le Coran, celle-ci par exemple :

« uerbum enim mei nunquam hominibus nocui, non mutabitur » avait d'abord traduit Robert. Mais pouvait-on laisser dire au Prophète que ses discours n'avaient jamais nui aux hommes ? Et le passage fut ainsi modifié : « uerbum enim meum non mutabitur[1] ».

Parfois, le glossateur se gausse de l'ignorance de Mahomet. Dans la sourate sur la Providence se trouvent ces mots : Nonne uidetis aues celo propinquos non aliunde quam Deo sustineri ? Le commentateur gourmande le Prophète, sans paraître se douter que, subjacente au Coran, se trouve une réminiscence évangélique sur les oiseaux du ciel que Dieu protège :

« Nota imperitia hominis insani, qui putat aues uolantes non aere, sed quasi uirtute Dei pro miraculo sustentari cum sicut pisces natantes aqua, sic aer uolantes aues sustineat, nutu quidem et instituto Dei ab initio, non sicut intelligit, insolito et inuisibili miraculo »[2].

Ailleurs, son érudition basée sur une lecture attentive de la Bible prend un tour plus pittoresque, lorsqu'il fait remarquer que c'est à tort que le Prophète loue David d'avoir inventé la cuirasse, puisque l'Ecriture nous dit que le géant Goliath en portait déjà une lorsque David adolescent le tua avec sa fronde[3].

La base la plus solide de ses objections critiques au sujet de l'inspiration du Coran lui est fournie par l'Apologie, et il rappelle l'autorité du « bon et docte chrétien dont le livre est contenu dans ce manuscrit, qui relate l'histoire du moine nestorien Sergius, véritable auteur du Livre saint des musulmans »[4].

Il a, d'autre part, des notions de métaphysique qui l'amènent du

(1) Cf. p. 116.

(2) Ms. Arsenal 1162, f. 123.

(3) Ms. Arsenal 1162, f. 77.

(4) Cf. Reg. XVII, 38. Ms. Arsenal 1162, f. 88 : « Dicit insanus quod David primus inuenerit artificium lorice faciendę, cum in Scriptura sancta legatur Goliat quem ipse David puer adhuc occidit habuisse loricam ».

(5) Ms. Arsenal 1162, f. 57. « Dicit se legendi scribendique nesciuit ut eo magis credatur Alchoran ei Deum misisse, nec a se facturus fuisse, sed hoc pro nichilo facit, cum bonus et doctus quidam Christianus, cuius liber in isto codice continetur, contra eum pro certo asserat ipsum quidem non scripsisse Alchoran, sed quendam monachum apostatam et hereticum nestorianum, nomine Sergium... per cartas occulte scriptum ei traderet, qui ab eo singulas cartas accipiens, a Gabrichele sibi de cęlo allatas dicebat ».

reste à dénaturer le sens du texte de la deuxième sourate qu'il prétend interpréter : « hic pluraliter Deum loqui fecit, secundum modum quo in eo duo esse heretice dicunt, Deitatis essentiam scilicet, et eius animam, assignantes essentie creationem, anime motum[1] ». Cette distinction des attributs de l'essence et des attributs de l'acte n'a évidemment pas la signification dualiste que lui attribue le glossateur chrétien. Mais cette notation est intéressante, car elle se réfère à des doctrines philosophiques du néo-platonisme arabe. La création est l'influx dans le monde des idées divines, ou essences, et c'est l'âme du monde qui meut les sphères.

Quel est ce glossateur savant ? Certains indices, sans apporter de preuve péremptoire, permettent de le supposer. C'était un chrétien « latin », et fier de sa qualité, car il commente ainsi une phrase du Coran : « eos [scilicet latinos] Deus uiam rectam docebit, qui Dei preceptis contradicendo soli [scilicet latini] mendacissimi sunt... — Nota : contra latinos istud specialiter dicit, eo quod ultra omnes gentes latini puriores et ueriores Christiani sunt, unde mendacissimos eos uocat, et plus quam alios homines detestatur[2] ».

Il sait l'arabe mais sa science linguistique a des défaillances, comme le montre une erreur qui dénote un apprenti. Pour expliquer le terme étrange de sourate, traduit par « Azoara », le glossateur dit : « Azoara arabice, uultus latine dicitur, unde quod nos capitulum dicimus, illi uocant azoharam ; sicut enim uultus maxime uocat quis nel qualis sit homo, sic capitulum quid sequens littera dicere uelit ». Il confond ici deux mots différents : *sūra* qui signifie simplement chapitre, avec un vocable philosophique, *çūra* désignant à la fois la Forme aristotélicienne et le visage de l'homme.

Il convient de préciser que ce commentaire, inspiré de sources arabes, a été pensé et rédigé par un occidental. Comme nous l'a fait remarquer M. L. Massignon, il est considéré comme impie d'annoter les manuscrits du Coran, et les indications recueillies par le réviseur sont, soit orales, soit puisées dans divers textes théologiques. Mais, quel qu'en soit l'auteur, la plupart de ces gloses, nous l'avons vu, offrent un réel intérêt et montrent que cent ans avant Raymond Martin, les théologiens occidentaux avaient déjà entre les mains des renseignements précis sur les traditions théologiques de l'Islam.

Si l'on ne veut pas introduire dans l'équipe de Pierre le Vénérable un nouveau collaborateur, nos soupçons doivent se resserrer autour de Pierre de Poitiers et de Robert de Ketene. Il est fort possible que l'Abbé de Cluny ait laissé en Espagne pendant quelque temps son homme de

(1) Ms. Arsenal 1162, f. 26v. Le glossateur commente le récit de la Création où se trouve cette phrase : « *Adę preceptum huius modi fecimus* ».

(2) Ms. Arsenal 1162, f. 77v.

confiance pour lui permettre d'achever l'œuvre commencée. Sans être arabisant, Pierre était d'esprit curieux, et fort capable de grouper des renseignements recueillis de divers côtés. La lettre qu'il a adressée à Pierre le Vénérable en lui envoyant une partie du *Contra sectam Sarracenorum* est fort instructive à cet égard. Avertissant son Abbé de ne pas se scandaliser de la citation d'un passage du Coran qui lui paraissait scabreux et qu'il avait relevé comme tel, il ajoute qu'il a été renseigné sur ce trait des mœurs mahométanes, lorsqu'il était en Espagne, par Pierre de Tolède, dont il était le co-traducteur, et par Robert, maintenant archidiacre de Pampelune[1].

Ce dernier est fort capable également d'avoir recueilli et noté des interprétations coraniques traditionnelles pour illustrer sa traduction, et l'étymologie hasardeuse du mot *sūra* est plutôt de son fait que de celui d'un mozarabe comme Pierre de Tolède. Nous admettrions donc volontiers que Pierre de Poitiers a été chargé par son Abbé de mettre en ordre la collection, de la commenter avec l'aide de Robert de Ketene et de Pierre de Tolède, et d'y ajouter les deux textes liminaires composés par Pierre le Vénérable[2]. L'intervention d'Hermann en ce qui concerne cette dernière partie du travail est peu vraisemblable, puisqu'il était, de son propre aveu, retourné à ses études scientifiques, et en d'autres lieux[3].

Après Vincent de Beauvais et les copistes négligents, le principal responsable de la déformation de l'œuvre de Pierre le Vénérable est son premier éditeur, Bibliander, que nous avons cité déjà[4]. Loin de l'accabler, il faut lui accorder les circonstances atténuantes et rendre hommage à sa conscience d'érudit. Il a mis en œuvre de son mieux les instruments imparfaits dont il disposait, et il ne pouvait prévoir que l'on utiliserait avec aussi peu de discernement les éditions dont il ne se dissimulait guère les lacunes[5]. C'est sous les auspices de Melanchton que le professeur suisse Théodore Buchmann, grécisant son nom en

(1) « Sicut ego in Hispania pro certo et a Petro Toletano, cuius in transferendo socius eram, et a Roberto Pampilonensi nunc archidiacono audiui ».
P. L., CLXXXIX, 661-662.

(2) Le fait que ces introductions ont été transcrites, elles aussi, par un scribe espagnol, semble bien montrer que la collection a été ordonnée et complétée sur place. Les gloses n'offrent pas les mêmes caractéristiques graphiques, et peuvent avoir été écrites par un Français, mais à la même époque que le corps du texte.

(3) Cf. le prologue du *De essentiis*, *éd. cit.*

(4) *Machumeti Saracenorum principis eiusque successorum vitae, doctrina, ac ipse Alcoran... quae ante annos CCCC... D. Petrus abbas cluniacensis per uiros eruditos... ex arabica lingua in latinam transferri curauit... opera et studio* Theodori Bibliandri..., 1re édition, Bâle, 1543 ; 2e éd., 1550, 3 parties en 1 vol. in-4.

(5) Nous pensons en particulier à notre vénérable vieil ami, le P. Mandonnet, qui a basé sur l'édition de Bibliander un important article : *Pierre le Vénérable et son activité littéraire contre l'Islam*. dans *Revue Thomiste*, I (1893), 328-342, alors que de bons manuscrits lui auraient été accessibles.

Bibliander, entreprit de publier la collection, dans un but apologétique analogue à celui de l'Abbé de Cluny[1].

Comme beaucoup d'érudits du XVI^e siècle, il dut se contenter des manuscrits qui étaient à sa portée immédiate, et de préférence de ceux dont la lecture lui paraissait la plus aisée, c'est-à-dire transcrits à une époque voisine de la sienne. Il eut la main particulièrement malheureuse pour son premier essai. Le manuscrit qu'il entreprit de reproduire offrait un texte très corrompu et presque inintelligible par endroits : « deprauatissimum tamen erat »[2]. Il rechercha d'autres manuscrits pour l'amender, et en releva les variantes[3] ; il compara en outre son texte latin avec un texte arabe du Coran. Sa science d'arabisant ne devait pas être très approfondie, car les vocables qu'il cite, en les transcrivant en caractères hébraïques, sont assez incorrects. Il était néanmoins capable de se rendre compte des lacunes de la traduction latine.

Dans la seconde édition, Bibliander a supprimé les variantes imprimées à la fin de la première, et a corrigé son texte, en se basant surtout sur un manuscrit copié à Constantinople en 1437 pour Jean de Raguse, dont il reproduit l'explicit :

« Per manus Clementis Poloni de Vislicia anno D. M. CCCC XXXVII mensis Januarii ultima in Constantinopoli et ad instantiam Magni [*sic* pour Magistri] Joannis de Ragusio, ordinis Praedicatorum tunc in Constantinopoli degentis »[4]. Ceci nous reporte à une époque où un vif regain d'intérêt pour l'apologétique anti-islamique a en effet multiplié les copies de la collection, comme nous allons le voir.

La composition du recueil de Bibliander le rapproche de ces manuscrits du XV^e et du XVI^e siècle, dans lesquels l'ordre des pièces est interverti, en particulier de celui dont s'est servi Denys le Chartreux. Mais il a eu néanmoins la chance de trouver un témoin portant encore la plupart des gloses primitives, avec des additions beaucoup plus récentes, notamment une citation de la *Cribratio Alcorani* de Nicolas de Cues, et il les a publiées à la fin de la première partie de son ouvrage[5].

A-t-il, imitant la paresse des copistes, substitué au texte complet de l'Apologie celui de son Compendium ? C'est peu probable de la part d'un érudit aussi consciencieux. En publiant dans le second tome de

(1) L'histoire de la publication du recueil de Bibliander est assez compliquée. Il y eut trois tirages différents de la première édition publiée à Bâle en 1543. On trouvera leur description dans : *M. Luthers Werke*, éd. Weimar, 30 Bd. 2 Abt., 201-204. Cf. W. Köhler, *Zu Biblianders Koran-Ausgabe*, dans *Zwingliana*, III, 345-350.

(2) *Op. cit.*, 230.

(3) Quelques-unes en marge du texte, et la plupart pp. 230-239 de la 1re édition de 1543. D'après les indications données par M. Burckhart, aucun de ces manuscrits ne se trouve actuellement à la Bibliothèque de Bâle.

(4) Ed. 1550, 188.

(5) Ed. 1543, 224-230 ; éd. 1550, 223-227.

son édition de 1543[1] le passage du L. XXIV du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais qui contient les extraits du pseudo-Kindī, il ne paraît pas se douter de son forfait.

La valeur de l'Apologie avait cependant été reconnue un siècle auparavant par des théologiens préoccupés, comme l'avait été Pierre le Vénérable, d'opposer à l'avance triomphante des Turcs une nouvelle croisade doctrinale[2]. Nicolas de Cues, sur le point de partir en légation chez les Grecs, en 1437, s'était procuré à Bâle un exemplaire de la collection qu'il confia à son ami Jean de Ségovie, lui laissant le soin de préparer une réfutation en règle de l'Islam. Nous savons, par la correspondance de ce dernier[3], qu'il conserva de longues années ce manuscrit et l'étudia avec soin[4] pour rédiger son grand ouvrage : *De mittendo gladio Spiritus in Sarracenos*[5]. Nicolas de Cues lui-même, pendant son voyage, s'efforça de s'instruire. Les Franciscains de Constantinople lui expliquèrent tant bien que mal un texte arabe du Coran, et il trouva chez les Dominicains de Péra un autre exemplaire de la collection clunisienne. Quelques années plus tard, lors de sa grande légation en Allemagne en 1451, il incita Denys Ryckel le Chartreux à écrire à son tour le *Contra perfidiam Mahometi*[6]. Ce dernier répondit avec zèle à la demande du cardinal, et composa ce long traité entre 1452 et 1455[7]. Il comprend quatre livres, suivis d'un court *Dialogus disputationis inter Christianum et Sarracenum.*

Ce n'est pas dans ce dernier opuscule, comme l'on pourrait s'y attendre d'après le titre, que Denys a utilisé la *Risāla* d'Al Kindī, mais dans le livre II du premier ouvrage[8]. Il examine ensuite de très près le texte

(1) Ed. 1543, 2e partie, 1-20 ; éd. 1550, 3e partie, col. 1-30.

(2) Cf. sur les derniers projets de croisade, l'ouvrage récent de A. S. Atiya, *The Crusade in the later Middle Ages*, Londres, 1938.

(3) Lettres échangées avec Nicolas de Cues en 1454. Mss Vat. lat. 2923 ; Paris, Bibl. nat. lat. 3650. Cf. E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, 230 ; M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, 40-41.

(4) Il le fit copier et le confronta plus tard avec un exemplaire copié à Constantinople au moment de la mission de Jean de Raguse. Il se servit sans doute un peu de ce texte pour préparer sa nouvelle traduction du Coran. Deux manuscrits de la collection se retrouvent parmi les livres légués par lui à l'Université de Salamanque. Cf. J. Gonzalez, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*, Madrid, 1944. Sur cette traduction, cf. S. Lator, *Giovanni di Segovia* († *1458*) *e la prima versione bilingue del Corano*, Rome, 1945 (*Civiltà cattolica*, quad. 2269).

(5) Résumé par Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, II, 223 sqq., 229 sqq.

(6) Cf. Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, prologue. Ed. Bibliander, 1550, 3e partie, 31-32.

(7) Cf. A. Mougel, *Dionysius der Karthaeuser*, [traduction allemande revue et annotée], Mülheim, 1898, 64-71.

(8) Denys donne à cet endroit une description si précise du manuscrit de l'Apologie que l'on pourrait l'identifier facilement. Cf. Dionysii Cartusiani, *Opera*, t. 36, 272.

du Coran, puis, au livre III, le Dialogue d'Abdia, le *De generatione Mahomet* et la *Chronica mendosa*, en les réfutant avec une gravité imperturbable. Quant au Cardinal, ayant complété sa documentation à Rome par la lecture de Ricoldo de Montecroce et d'autres théologiens de l'ordre des Prêcheurs, il se mit au travail lui-même et dut achever la *Cribratio Alcorani* dans l'hiver 1460-61[1]. Il y cite naturellement la Collection qu'il avait attentivement lue et annotée[2], et fait appel à l'Apologie pour caractériser les origines de l'Islam.

L'avatar le plus inattendu de l'Apologie est sans doute celui que lui a fait subir le premier chancelier de la Toison d'Or, Jean Germain, évêque de Chalon[3]. Son œuvre monumentale intitulée : « Dialogue du Chrétien et du Sarrazin » dédiée à son protecteur Philippe le Bon est, en partie, la traduction des deux *Risāla*, et pour une part beaucoup plus importante, une compilation historico-théologique à laquelle la lettre du Chrétien sert de point de départ et de support. Quatre beaux manuscrits de la Bibliothèque nationale[4] renferment cette œuvre en ses diverses rédactions. Le ms. français 947, daté du 28 mars 1447 [1448 n. st.] d'après l'épître dédicatoire ne comprend que trois livres. Le ms. français 948[5] en contient quatre, précédés de l'épître dédicatoire à Philippe le Bon, datée du 1er avril 1450 [1451 n. st.]. Les manuscrits français 69 et 70 comportent cinq livres, auxquels a consenti à se borner le prolixe évêque de Chalon.

Le premier livre débute par un chapitre extrait du Dialogue de Pierre Alphonse, concernant les Mahométans. Dans les chapitres suivants, Jean

(1) Nicolas de Cues, *Cribratio Alcorani*, préface, *éd. cit.*, 31 sqq. Cf. E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, 232-233 ; M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, 40-43.

(2) Ms. 108 de l'Hôpital de Cues.

(3) Jean Germain fut un des protégés les plus notoires des mécènes bourguignons. Elevé à leurs frais, évêque de Nevers, premier chancelier de l'Ordre fondé par Philippe le Bon en 1430, il représenta la Bourgogne aux conciles de Bâle et de Ferrare, devint évêque de Chalon-sur-Saône en 1436 et mourut en 1461. En 1452, il fut chargé par le Duc de prêcher la croisade.

Cf. Bugniot, *Jehan Germain, évêque de Chalon*. Ch. Scheler, *Le Discours du voyage d'Oultremer... prononcé en 1452 par Jean Germain*, Paris, 1896. G. Doutrepont, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne*, Paris, 1909, 227-228, 249-255. Aucun de ces auteurs ne semble avoir connu l'existence de l'Apologie. Notons que Jean Germain a correspondu avec Jean de Ségovie. Cf. Gonzalez, *op. cit.*, 128.

(4) Décrits sommairement par P. Paris, *Les manuscrits françois de la Bibliothèque du roi*, I, 83-85, VII, 307-309.

(5) Ce manuscrit contient des corrections d'auteur, additions et indications marginales, notamment aux ff. 23v, 98v, 111v. C'est sans doute un exemplaire de dédicace, et il renferme de fort belles miniatures que nous regrettons vivement de ne pouvoir reproduire ici. L'une représente l'auteur offrant son ouvrage au Duc, d'autres, le calife Al-Mamūn, nouveau Salomon, entre les deux plaideurs, une autre enfin un charmant Mahomet, nullement caricatural.

Germain traduit la lettre du Sarrazin, qu'il agrémente de quelques remarques annoncées par la mention : « actor », tout comme Vincent de Beauvais.

Le second livre contient l'épître du Chrétien. Cette partie de la traduction est plutôt une adaptation assez libre, augmentée de nombreuses digressions. A la fin de cette partie, il annonce son dessein d'amplifier l'œuvre, et dans les livres III, IV et V, il fait un long exposé de la doctrine chrétienne et de l'histoire de l'Église[1]. Ce n'est qu'à la fin du V^e^ livre qu'il rappelle l'affabulation du début et rend la parole au « chevalier » chrétien. Cette conclusion est si joliment tournée que nous la rapportons ici, d'autant plus que l'auteur ajoute de précieuses indications sur le manuscrit dont il s'est servi. L'hypothèse de G. Doutrepont, qui croit que la source principale du *Desbat du Chrestien et du Sarrazin* serait un manuscrit rapporté de Damas par Bertrandon de La Broquière n'est pas exacte, si l'on s'en tient aux déclarations du chancelier et à la lecture de son texte. Il semble bien avoir utilisé la vieille collection de Pierre le Vénérable, et d'après un manuscrit de l'abbaye de Flavigny[2].

« Le dernier chapitre parle comme le chevalier crestien conclut contre le Sarrazin et demande sentence estre donnée pour ly :

Puisque j'ay suffisamment, cher frère, ès deux chapitres précédens sommerement reprins l'effect de toute mon espitre par manière de veritez que bonnement tu ne peus refuser... Puissant prince, pour ce qu'il vous est apparu de la nullité de tout le contenu de l'epistre de mon adversaire le Sarrazin cy present. Afin de plus mouvoir vostre haute prudence, je metz avant par manière de advertisement que jadiz au temps que regnoit Aldephonse, glorieux prince et roy d'Espaigne, et que par la grace de Dieu il gagna puissamment sur les Sarrazins la noble cité appelée Corya, furent du commandement de honoré père Pierre dit Vénérable, abbé de Cluny, estant en l'ostel dudit prince, par saige homme maistre Pierre de Thelete translatées de arabic en langue latine certaines epistres[3] en la fin desquelles est escripte une sentence interlo-

(1) Il se met lui-même en scène à propos du concile de Bâle: : « Jehan, evesque de Nevers, à présent evesque de Chalon sur la Sone, acteur de ce présent livre. Ms. fr. 948, f. 365v.

(2) Cf. G. Doutrepont, *op. cit.*, 249-250 ; Scheper, *éd. Le voyage d'Oultremer, de Bertrandon de La Broquière*, [1432-1439], 260-261. A la fin de la relation du voyage, on lit : « A Dijon... treuvay Mgr le chancellier de Bourgongne avecq qui je alay devers mon dit seigneur le Duc... et lui baillay tous mes habillemens, ensemble l'Alkoran et les fais de Mahomet que le chappellain du consul des Venissiens à Damas m'avoit baillé par escript en latin, qui contenoit beaucoup d'escripture, lequel mon dit seigneur bailla à maistre Jean Germain, docteur en théologie pour le visiter, et oncques puis je ne le veys ». Mais ce manuscrit « en latin » ne serait-il pas un autre exemplaire de la collection ? C'est très probable.

(3) Ce rappel de la rubrique initiale de la *Risāla*, source de tant de méprises, montre qu'au XV^e^ siècle il n'y avait pas d'hésitation sur sa portée.

cutoire donné jadiz de vous à l'encontre de mon dit adversaire dont la teneur s'ensuit : Cum pervenissent due epistole...

C'est-à-dire que l'empereur des Maures, ouy le débat du Chrestien et du Sarrazin, prononça la sentence en la forme qui s'ensuit : A ma voulonté, toy champiant pour la secte sarrazine, te fuisses teu et n'eusses entreprins le champ contre le chevalier chrestien, car le cognoissoyes entre tous estre renommé saige et prudent, et n'est possible de respondre à ses raisons pour ce qu'elles te imposent et à tous ceulx de nostre secte perpetuel silence. Nous savons estre en ce monde une nouvelle institution et secte que nous appelons Sarrazine pour ce que Daradath successeur ou royaume d'Arabe longtemps après Mahomet le publia en nostre royaume des Maures que nous appellons secte et loy du monde, pour ce qu'elle souffre vivre charnellement et mondainement. Et d'autre part savons que Jhesu Crist que Dieu vueille beneyr a publié sa foy et loy qui retrait les hommes des plaisirs de ce monde, afin de parvenir à gloire en l'autre et pour ce est appellee loy espirituelle et la nostre charnelle. Dieu vueille avoir pitié et compassion de nous.

Et desdictes epistres trouvées en l'abbaye de Flavigny en Bourgoingne a extrait l'acteur de ce present euvre pluseurs poins contenus ès deux premiers livres, ensemble la sentence dessus dicte, illecques escripte... ».

Pour que l'histoire de la tradition manuscrite du recueil de Pierre le Vénérable apparaisse plus clairement, nous traçons ici un schéma des types principaux que nous avons pu examiner, ou sur lesquels les catalogues donnent des indications suffisantes[1].

I. Ms. 1162 de la Bibliothèque de l'Arsenal, Paris, provenant du Collège de Navarre-Champagne. Ecriture et décoration espagnole du milieu du XII[e] siècle.

1° Rubrique particulière : Si uis scire...

2° Pierre le Vénérable : Summa totius heresis...

3° Lettre-dédicace de Pierre le Vénérable à saint Bernard : Mitto uobis...

4° Fabule Saracenorum, traduit par Robert de Ketene, précédé d'une lettre dédicatoire adressée à Pierre le Vénérable.

5° De generatione Mahumet, traduit par Hermann le Dalmate.

6° Doctrina Mahumet [Dialogue d'Abdia], traduit par Hermann le Dalmate.

7° [Lex Saracenorum seu Alchoran], traduit par Robert de Ketene.

(1) Nous devons remercier M. le Directeur de la Bibliothèque de Turin, le conservateur des manuscrits de la Bibliothèque de Vienne, et tout particulièrement notre amie D. L. Douie qui a bien voulu nous donner des précisions sur les deux mss d'Oxford. Comme nous l'avons déjà dit, nous n'avons pas cherché à faire un répertoire exhaustif des manuscrits de la Collection.

Début mutilé. Il manque la lettre dédicatoire de Robert, la première sourate et le début de la seconde. Un annotateur du XVII^e^ siècle a restitué la première sourate d'après l'édition de Bibliander.

8° [Apologie dite d'Al-Kindī], traduit par Pierre de Tolède et revu par Pierre de Poitiers, comprenant un prologue, la lettre du Sarrazin, la réponse du Chrétien, une conclusion et un épilogue. Début mutilé du prologue et des premiers paragraphes de la lettre du Sarrazin.

Ce manuscrit contient de nombreuses gloses interlinéaires et marginales contemporaines.

II. Collection constituée à Cluny.

1° Rubrique décrivant les pièces du recueil : In hoc libro continentur ista...

2° Pierre le Vénérable : Summula breuis...

6° Lex Saracenorum seu Alchoran, précédé d'une lettre dédicatoire de Robert de Ketene.

4° De generatione Mahumet et nutritura eius...

5° Doctrina Mahumet [Dialogue d'Abdia].

6° Lex Saracenorum seu Alchoran, précédé d'une lettre dédicatoire de Robert de Ketene.

7° Apologie dite d'Al Kindī, suivie de la lettre d'envoi de Pierre le Vénérable à saint Bernard.

Manuscrits :

Paris, Bibl. nat. lat. 6064 (début XIV^e^) auquel mq. l'explicit complet du Coran et la rubrique annonçant l'Apologie. Ce manuscrit contient les gloses originales, quelque peu déformées par le copiste qui nous a livré son nom au f. CXXVIV : « Herveus Keynhouarn, Brito leonensis diocesis scripsit ». D'après le style des initiales peintes, il a presque certainement reproduit un modèle italien.

A la suite de la collection se trouve la traduction latine de l'Ascension de Mahomet le *Miradj*, f. CVV-CXXVIV. Le texte arabe a été traduit en castillan à la cour d'Alphonse X par son médecin, le juif Abraham, la version d'espagnol en latin est attribuée expressément par l'incipit à Bonaventure de Sienne : Incipit Liber scale Machometi. Hic incipit liber qui arabice uocatur *Ilalma-hereig* quod latine interpretatur in altum ascendere. Hunc autem librum fecit Machometus... Abraham iudeus phisicus... domni Alfonsi... de arabice loquela in hyspanam transtulit... Ego Bonauentura de Senis prefati domini regis notarius atque scriba de mandato eiusdem domini librum ipsum... de hyspano conuerti eloquio... in latinum... ».

Il existe de ce même *Miradj* traduit par Abraham une traduction en français attribuée au même Bonaventure de Sienne et datée de 1264, contenue dans le ms. Laud. Misc. 537 de la Bibliothèque Bodléienne.

Il n'est pas invraisemblable qu'un compatriote et contemporain de Brunetto Latini ait fait conjointement les deux traductions[1].

Comme l'a fort justement fait remarquer M. Monneret de Villard[2], l'existence de ces deux traductions dès l'année 1264 apporte un argument de possibilité à la thèse de M. Asin Palacios sur les sources musulmanes de la Divine Comédie[3]. Le texte arabe traduit par Abraham et Bonaventure de Sienne semble plus développé que les différentes versions citées par M. Asin.

Paris, Bibl. nat. 3393 (fin XIV^e^), sans les gloses.

Oxford, Corpus Christi College, 184 (début XIV^e^), avec les gloses[4].

Cues Hôpital 108 (XV^e^ s.), avec notes du cardinal Nicolas de Cues. La lettre du Sarrazin semble avoir été enlevée d'après la description du catalogue[5].

III. Manuscrits dérivant d'un *exemplar* incomplet, auquel manquent l'Apologie et la lettre de Pierre le Vénérable à saint Bernard, mais ayant conservé, à la suite de l'explicit du Coran la rubrique annonçant l'Apologie. Celle-ci est en outre décrite par la rubrique initiale de la collection : « In hoc libro continentur ista », que portent ceux de ces manuscrits que nous avons examinés nous-même.

Paris, Bibl. nat. lat. 3390 (XIII^e^ s.), avec une partie des gloses, ayant appartenu à Charles d'Orléans. Lat. 3391 (fin XIII^e^ s.), avec les gloses. Lat. 3668 (XIII^e^ s.), avec quelques gloses seulement. Oxford, Bodl. Selden supra 31 (fin XIII^e^ s.)[6], provenant de Bury-Saint-Edmunds, avec les gloses; Troyes, 1235 (XIV^e^ s.)[7], provenant des Cordeliers ; Dresde (A. 120^b^)[8], XVI^e^ 6.

IV. Deux manuscrits composites présentant certaines analogies. Ils peuvent dériver d'un *exemplar* mal relié. Tous deux contiennent, avant le reste de la collection, l'Apologie d'Al Kindī, suivie de la lettre d'envoi à saint Bernard. La rubrique générale : « In hoc libro... » se trouve néanmoins en tête des autres pièces, avant la « Summula breuis ».

(1) Cf. Coxe, *Cat. cod. mss Bibl. Bodleianae*, II, 1, 389-390, Laud. Misc., n° 537. Le P^r^ Lorenzo Minio et D. L. Douie ont bien voulu nous donner quelques précisions sur ce manuscrit, et nous avons pu ainsi nous assurer que le texte français correspondait au texte latin. Le P^r^ Cerulli et le P. Muñoz préparent des éditions des versions latine et française du Miradj.

(2) *Op. cit.*, p. 53-55.

(3) M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, 2^e^ éd., Madrid, 1943.

(4) Coxe, *Catalogus cod. Mss qui in collegiis... Oxoniensibus... adservantur*, II, 73-74, et renseignements complémentaires de D. L. Douie.

(5) J. Marx, *Verzeichnis der Hds. Sammlung des Hospitals zu Cues*, 107-108.

(6) Madan and Craster, *A Summary Catalogue of Western Mss. in the Bodleian Library of Oxford*, II, 1, 626-627, et renseignements complémentaires de D. L. Douie.

(7) *Catalogue des Mss des Bibl. publiques des Départements*, série in-4, II, 506.

(8) F. Schnorr von Carolsfeld, *Katalog der Handschriften der... Bibl. zu Dresden*. I, 55-56.

Paris, Bibl. nat. lat. 14503 (XIV^e^ s.), provenant de l'abbaye de Saint-Victor, avec les gloses. Ce manuscrit a en outre été annoté en latin et en hébreu par un lecteur du XVII^e^ siècle.

On trouve dans ce manuscrit :

F. 155-217. Le Coran, traduit par Marc de Tolède, incomplet du début. Le texte commence au milieu d'une phrase de la 6^e^ sourate : [qui creauit nos] de luto...

F. 218-244^v^. Apologie d'Al Kindī, suivie de la lettre d'envoi de Pierre le Vénérable.

F. 245-247. Prophétie relative aux Sarrazins : Sciendum autem est nobis, fratres Karissimi, quomodo in principio creauit Deus celum et terram...

F. 248-352. Collection de Pierre le Vénérable, débutant par la rubrique générale et contenant les pièces dans l'ordre normal. La formule annonçant l'Apologie se trouve à la suite de l'explicit du Coran.

F. 352-354. « Liber Nicholay », version très curieuse de la légende de Mahomet cardinal, signalée par A. d'Ancona[1].

Cambridge, Corpus Christi College, 335 (XV^e^ s.), provenant du prieuré d'Ely[2].

Ce manuscrit débute par l'Apologie, suivie de la lettre à saint Bernard, puis contient le reste des pièces de la collection dans l'ordre normal, jusqu'à la lettre dédicatoire de Robert de Ketene précédant le Coran. Celui-ci n'a pas été transcrit. Pas de gloses.

V. Manuscrits incomplets, contenant une partie seulement des pièces du recueil dans un ordre variable, et dépourvus de la rubrique générale de l'archétype clunisien :

Bibl. nat. lat. 3392 (XIV^e^ s.), sans les gloses. Écriture méridionale.

1° Lettre de Pierre le Vénérable à saint Bernard, restituée par un annotateur du XVII^e^ siècle d'après l'édition de Bibliander.

2° Summula breuis.

3° Chronica mendosa Saracenorum, avec lettre de Robert.

4° De generatione Mahomet.

5° Doctrina Mahomet.

6° Coran, avec préface de Robert. Texte incomplet, restitué par le même annotateur du XVII^e^ siècle d'après l'édition de Bibliander, 1550. Il reproduit l'explicit mentionnant le nom du « Clementis Poloni de Vislicia ».

(1) *La Leggenda di Maometto...*, 50 sqq., 75.

(2) M. R. James, *A descriptive Catalogue of the Mss of Corpus Christi College*, Cambridge, II, 163-166, et renseignements de J. Dickinson.

Bibl. nat. lat. 3669 (xv^e s.), sans les gloses.

1° Summula breuis.
2° Lettre de Pierre le Vénérable à saint Bernard.
3° Lettre dédicatoire de Robert de Ketene à la Chronica mendosa.
4° Coran, précédé de la lettre dédicatoire de Robert.

Bibl. nat. lat. 3670. La copie est datée du 9 janvier 1515 (1516 n. st.). Écriture italienne. Pas de gloses.

1° Coran, sans lettre dédicatoire.
2° Chronica mendosa Saracenorum, sans lettre dédicatoire.
3° De generatione Mahumet.
4° Doctrina Mahumet.

Vienne, Bibl. nat. [Univ. 453] (xvi^e s.).
Cat. t. III, n° 4815 (Denis, II 2, DCVII).

1° Lettre de Pierre le Vénérable à saint Bernard.
2° Préface de Robert à la Chronica mendosa.
3° Coran, avec préface de Robert.

Turin, CLVI e IV 17 (xvi^e s.).

(*Pasini, Codices mss Bibl. R. Taurinensis* Ath., II, 46-47).
1° Summula brevis.
2° Coran.
3° Chronica Saracenorum.
4° [De generatione Mahomet].
5° Doctrina Mahometis.

Citons enfin le ms. Paris, Bibl. nat. lat. 3649 (xiv^e-xv^e s.) qui contient seulement l'Apologie, avec les gloses primitives et quelques gloses plus récentes, suivie de l'*Epistola Samuelis Israelitae*, d'Alphonse Buenhombre.

Rappelons l'ordre des traités dans la collection de Bibliander :

1° Lettre de Pierre le Vénérable à Saint Bernard, 1-2.
2° Summula brevis, 2-6.
3° Préface de Robert à sa traduction du Coran, p. 7-8.
4° Coran, 8-188.
Bibliander a attribué la traduction, dans la table liminaire, à « Robertum Retenensem et Hermannum Dalmatam ». Il a fait suivre la traduction de la première Sourate de la traduction littérale contenue dans les gloses anciennes, et d'une autre traduction, beaucoup moins heureuse, due à Guillaume Postel.
5° Doctrina Machumet [Dialogue d'Abdia] dont il reproduit la rubrique attribuant la traduction à Hermann, 189-200.
6° De generatione Machumet, 201-212.

7° Chronica Mendosa, sans la préface de Robert, et dont la traduction est attribuée aussi à Hermann par la table liminaire.

Enfin, les *Confutationes legis Machumeticae*, qui forment le t. II de la 1re et le t. III de la 2e édition reproduisent les chapitres du t. XXIV du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais contenant les extraits de la « Disputatio Christiani et Saraceni ».

Restent quelques manuscrits sur lesquels nous n'avons que des indications insuffisantes :

Celui que Jean Germain a utilisé, et qui provenait, d'après lui, de l'Abbaye de Flavigny. Il était sans doute complet.

Le manuscrit utilisé par Denys le Chartreux. Si l'on se fie à l'ordre de son traité, il contenait probablement l'Apologie au début, puis le Coran, et les trois petits opuscules dans une série conforme à celle de Bibliander[1]. Les deux manuscrits de Jean de Ségovie, légués à l'Université de Salamanque.

Antonio, dans la *Bibliotheca hispana vetus*[2], cite quatre manuscrits de la Collection, contenant tous l'annonce isolée de l'Apologie à la suite du Coran. Ce sont les mss de Dresde, CCLVII (A. 120b) ; Turin CLVI, Oxford Bodl. Selden Supra 31, et un ms. vu par Martin Siruela et qui avait appartenu à Marsile Ficin.

II. — LES TRADUCTIONS DE MARC DE TOLÈDE : Le Coran, l'Aqida d'Ibn Tūmart et un traité apologétique

Une soixantaine d'années après la constitution du *Corpus* de Pierre le Vénérable, une œuvre du même genre fut recommencée à Tolède, celle-là purement espagnole. Le nouveau traducteur du Coran était un certain Marc, membre du chapitre, sur lequel nous savons fort peu de chose. Il figure comme témoin dans deux actes notariés en 1198 et en 1212[3]. Nous savons d'autre part qu'il a traduit plusieurs petits traités de Galien[4]. Deux des manuscrits parisiens que nous avons examinés vont nous permettre, non de compléter sa biographie, mais d'enrichir la liste de ses œuvres. Le ms. 780 de la Bibliothèque Mazarine contient en effet, avant la traduction du Coran, une longue préface (f. 1-3) dans laquelle Marc narre les circonstances qui l'ont amené à entreprendre cette tâche, sous les auspices et à l'instigation de deux importants per-

(1) *Contra perfidiam Mahometi, Liber II.* Cf. Dionysii Cartusiani, *Opera*, t. 36, 271 sqq.

(2) T. II, 24-26.

(3) A. Gonzalez Palencia, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-1930, t. I, 228, acte n° 289 ; t. II, 9-10, acte n° 393.

(4) Cf. Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen Arabische Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrh.*, Göttingen, 1879, 116-117.

sonnages, dont l'un, fort connu, est l'archevêque Rodrigo Jimenez, auteur de l'*Historia Arabum*, et l'autre un archidiacre de Tolède nommé Maurice, plus tard évêque de Burgos. A la suite du Coran se trouve une autre traduction, annoncée également par une préface, que A. Molinier, rédacteur du catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine[1] a passé entièrement sous silence par une inattention fâcheuse. Il a transcrit l'*explicit* fort détaillé de ce second texte comme se rapportant au Coran[2]. En troisième lieu, le manuscrit latin 3394 de la Bibliothèque Nationale, exécrable copie exécutée à la fin du XVII[e] siècle par un scribe ignare, et corrigée tant bien que mal par un érudit arabisant[3], renferme, toujours, à la suite du Coran, la traduction d'une autre œuvre arabe, attribuée, elle aussi, à notre chanoine tolédan.

Nous allons revenir sur tous ces textes qui semblent être restés dans l'oubli le plus complet. Mais il convient d'abord d'examiner cette nouvelle version du Coran et de la comparer avec celle de Robert de Ketene.

La confrontation des deux traductions est fort instructive, et nous avons choisi quelques passages typiques pour que nos lecteurs puissent apprécier non seulement la différence des styles, mais aussi celle des méthodes. Marc est un mozarabe auquel la langue des Maures est familière. Ce sont des ennemis, mais il connaît leurs traditions et a été bercé au son de leurs doxologies, ou, pour employer ses termes péjoratifs : « ses oreilles de croyant ont été assourdies par leurs clameurs à la prière »[4]. Rappelons que la formule consacrée de la *Fatiha* : « In nomine Dei misericordis miseratoris », que Robert de Ketene avait rendue par une formule d'apparence plus élégante : « In nomine Domini pii et misericordis » se trouve encore pendant le XIII[e] siècle au début des actes rédigés par les mozarabes chrétiens de Tolède.

Marc traduit le Coran littéralement, suivant l'ordre de la phrase arabe au risque de paraître incohérent et confus[5]. Alors que Robert avait sectionné les premières sourates, il conserve les divisions classiques et leur garde leur titre traditionnel, transcrivant même souvent le vocable arabe

(1) A. Molinier, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, t. I, Paris, 1885, 377-378.

(2) Il a ainsi induit en erreur M. Monneret de Villard qui attribue à la traduction du Coran la date de la traduction du second traité. Cf. Monneret de Villard, *La studio dell' Islam...*, 22.

(3) Cet érudit semble avoir confronté la traduction de Marc avec celle d'A. du Ryer. Il a lui-même rédigé un essai de traduction en français des quatre premières sourates.

(4) « In turribus ecclesiarum in quibus olim tintinabula releuabant, nunc quedam prophana preconia fidelium aures insurdant ». Préface du Coran, ms. Mazarine 780, f. 2v.

(5) On constate les mêmes tendances chez tous les traducteurs mozarabes, et cette fidélité au texte, aux dépens de l'élégance du style, rend leur œuvre plus utile pour les historiens que les versions respectueuses des règles de l'*eloquentia*. Cf. les remarques si justes de J. Millas Vallicrosa : *El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio*, dans *Al Andalus*, I (1933), 155 sqq.

qu'il fait suivre de son interprétation. Sa syntaxe est assez hésitante, et il use fréquemment de néologismes. Il lui arrive néanmoins, comme à Robert de s'inspirer de réminiscences bibliques et liturgiques, mais il ne fait de savants — et assez malheureux — efforts stylistiques que dans ses préfaces.

Marc semble avoir totalement ignoré le travail de son prédécesseur du XII^e^ siècle. Il ne fait pas la moindre allusion à la traduction de Robert, ne fût-ce que pour la critiquer, et la comparaison des deux versions permet de s'assurer de leur complète indépendance. Fait peut-être plus étrange encore, il ne paraît pas avoir connu les textes arabes traduits par les collaborateurs de l'abbé de Cluny.

Nous reproduisons tout d'abord, pour donner à nos lecteurs un aperçu des difficultés auxquelles se heurtent les traducteurs du Coran, le texte de la Première Sourate, la *Fatiha*, prière liturgique par excellence de l'Islam. En premier lieu, selon nos traducteurs médiévaux, et secondement, à titre de curiosité, selon trois traducteurs du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, Guillaume Postel, André du Ryer, consul de France en Egypte, qui fut le premier à essayer de tourner le Coran en français, et Marracci, érudit orientaliste peu indulgent pour ses prédécesseurs, et assez critique envers lui-même pour imprimer deux essais successifs. Comme on le verra, presque tous ont achoppé sur le dernier verset, pour lequel existe pourtant une interprétation traditionnelle en Islam. Les réprouvés dont il est question sont les « gens du livre ». Ceux « contre lesquels Dieu est irrité » sont les Juifs, et les « errants » sont les chrétiens trinitaires. Ceci est très bien indiqué par nos précieuses gloses marginales du XII^e^ siècle : « Hostes Dei Iudeos uocat, quia Christum prophetam optimum, absque peccato semper uiuentem, iustissimum et a Uirgine natum absque reatu suspendere uoluerunt, cui multas contumelias intulerunt, et prophetas multos antecedentes multis modis penitus afflixerunt, multos etiam morti dederunt. Christianos dicit erroneos, tum quia putat illos adorare tres deos, tum imagines ».

Traductions de la Première Sourate [Faliha]

Robert de Ketene

Misericordi pioque Deo, uniuersitatis creatori, iudicium cuius postremo die expectat, uoto simplici nos humiliemus, adorantes ipsum sueque manus suffragium semiteque donum et dogma qua suos ad se beniuolos, nequaquam hostes et erroneos adduxit, iugiter sentiamus.

Variante marginale ajoutée au texte de la traduction de Robert.

In nomine Dei misericordis et miseratoris. Gratias Deo uniuersitatis, misericordi, miseratori, iudici diei iudicii. Te adoramus, in Te confidimus, mitte nos in uiam rectam, uiam eorum quos elegisti, non eorum quibus iratus es, neque infidelium[1].

(1) Cette traduction littérale est sans doute l'œuvre d'un Mozarabe.

Marc de Tolède

(Ms. Mazarine 780, f. 3)

Çurat Prohemii libri, septem uerborum uel uersuum.

In nomine Dei misericordis miseratoris. Gloria Deo creatori gentium uel seculorum, misericordi miseratori, qui regnat in diem legis uel iudicii. Te quidem adoramus, per Te iuuamur, dirige nobis [*sic*] in uiam rectam quam eis erogasti, non eorum contra quos iratus es, neque dampnatorum.

(1) Nous citons, pour les non-arabisants, la dernière en date des traductions françaises du Coran, en attendant celle que promet M. R. Blachère :

1. Au nom de Dieu le Clément et qui manifeste sa clémence.
2. Louange à Dieu, le Maître des mondes, le Clément et qui manifeste sa clémence.
3. Souverain du jour du jugement dernier.
4. C'est Toi que nous adorons, c'est Toi dont nous implorons le secours.
5. Montre nous le droit chemin.
6. Le Chemin de ceux envers qui tu t'es montré généreux.
7. Non le chemin de ceux qui ont encouru ta colère ni le chemin des égarés.

O. Pesle et Ahmed Tidjani, *Le Coran*, 2e éd., Paris, 1948.

Guillaume Postel	André du Ryer	Marracci	Marracci
Cité par Bibliander, éd. 1550, 8.	*L'Alcoran de Mahomet translaté d'arabe en françois.* Paris, 1647.	*Refutatio Alcorani Patavii,* 1698, t. I.	*Ibid., t. II*
In nomine Dei misericordis, pii. Laus Deo, regi seculorum, misericordi et pio, regi diei iudicii. O uos omnes illi seruiamus, certe adiuuabimur. Dirige nos Domine in punctum rectum, in punctum inquam illorum in quos tibi complacitum est, sine ira aduersus eos, et non errabimus.	Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux. Louange soit à Dieu clément et miséricordieux, roy du jour du jugement. C'est Toy que nous adorons, c'est à toy que nous demandons secours. Conduits-nous au droict chemin, au chemin de ceux que tu as gratifiez, contre lesquels tu n'as pas esté courroucé, et nous ne serons pas dévoyez[1].	Laus Deo Domino mundorum, miseratori misericordi, regnanti diei iudicii. Te adoramus, et opem tuam imploramus, dirige nos ad uiam rectam, uiam illorum erga quos beneficus fuisti, non eorum in quos iram exercuisti, neque eorum qui errauerunt.	In nomine Dei miseratoris, misericordis, Laus Deo, Domino mundorum, miseratori, misericordi, regnanti diei iudicii. Te colimus et te in auxilium imploramus. Dirige nos in uiam rectam, uiam illorum erga quos beneficus fuisti, non actum iracunde contra eos, et non errantium.

(1) On voit que Marracci n'a pas tort d'accuser A. du Ryer de s'être servi subrepticement de l'édition de Bibliander.

Robert de KETENE

VIII Azoara (ms. Arsenal 1162, f. 89v)

Quot uxores habere debeant, et de substantia eis diuidendo, et de multa cura mulierum.

Deum primi uiri plasmatorem, unde sua consequenter mulier, et ex illis deinceps totum humanum genus, sicque uos, Deo operante, facti estis, timentes adorate, nec feminis uestris consanguineis beneficia dilectionem ue subtrahatis, cum Deus et angeli custodes existant. Orphanis pecuniam suam nil inde sed de uestro comedentes persoluite, nequaquam boni uicem malo supplentes. Sed si uos illis orphanis non equilibre rectum facere putaueritis, alios quotcumque placuerit, duas scilicet, aut tres, uel quatuor uxores ducite, nisi timueritis eas nullatenus pacificare posse. Tunc enim uel unam uel quot sua manus castigare quiuerit, quibus rem determinatam donat et ducat. Res autem suas, illis permittentibus uestra uoluntate postulante, licite comedere potestis.

Marc de TOLÈDE

(Ms. Mazarine 780, f. 45v-46)
Curat Mulierum Co. IIII

In nomine Dei misericordis miseratoris. O uos homines, timete creatorem uestrum qui uos ex anima una creauit [et ex ea coniuge eius creauit] et ex utroque uiros plures ac mulieres seminauit. Et timete Deum pro quo petitis uteros, quia Deus uos speculatur. Et pupillis reddite bona sua et non commutetis bonum pro dolo, et non comedatis bona eorum, mixtim et bona uestra deponentes in cisternam, et si timetis quod equum non exhibebitis pupillis. Contrahite cum hiis que placent uobis, secundo, tertio et quarto, et si timetis quod iustitia non faciatis, unam habeatis, et ancillas quas dextera uestra possidet, hoc est facilius ne declinetis. Et date mulieribus dotes principaliter et si remiserint uobis ex beneplacito quicquid, ipsum pacifice auideque comedetis.

André du RYER

Ed. 1647

Au nom de Dieu clément et miséricordieux. O peuple craignez vostre Seigneur qui vous a créé d'une seule personne et a créé son espouse de sa coste, dont sont issus plusieurs hommes et femmes. Craignez Dieu per lequel vous jurez et par le ventre de vós femmes. Dieu observe exactement ce que vous faites. Donnez aux orphelins ce qui leur appartient et ne rendez pas mal pour bien, ne mangez pas leurs facultez, c'est un très grand péché. Si vous craignez de faire tort aux orphelins, craignez aussi de faire tort aux femmes, espousez celles qui vous agréeront, ou deux, ou trois, ou quatre. Si vous craignez de ne les pouvoir entretenir égallement, n'en espousez qu'une, ou les esclaves que vous aurez acquises, cela est plus à propos afin que vous n'offensiez pas Dieu. Donnez aux femmes leur dot de bonne volonté. Si elles vous donnent quelque chose qui leur soit agréable, recevez-le avec affection et civilité.

Sourate XII

Robert de KETENE

(Ms. Arsenal 1162, f. 69)

Azoara XXI, continens fabulam et mendacia de Ioseph, nescio ubi inuenta et a sacra historia omnino discrepantia[1].

Libri Alcoran arabice facti spe uestrę conuersionis atque scientię res discernentis, hęc sunt manifesta. Nunc autem omnium uerborum tibi missorum pulcherrimum enarrabo his qui prius negligentes atque socordes extiterant.

Quando Ioseph patri suo retulit se uidisse undecim stellas, et solem, et lunam se illi humiliantes, inquit pater : Fili, sompnium hoc fratribus tuis ne reueles, ne per inuidiam tibi quicquam molestia machinentur, diabolo suggerente, hoste manifesto totius humani generis.

Marc de TOLÈDE

(Ms. Bibl. nat. lat. 14503, f. 168v, et Maz. 780, f. 42)
Çurat Ioseph. Iuçuf. Co. XII

In Nomine Dei misericordis miseratoris. Illa miracula sunt libri declarati ; destinauimus enim ut legeretur arabice, quo fortassis intelligatis. Bona quidem narrabimus de hiis que tibi reuelauimus in hoc Alcorano, etsi prius extiteris negligens.

Quando dixit Ioseph patri suo : Pater ego uidebam XI stellas et solem et lunam michi supplicantes, dixit : Filiole, non narres fratribus tuis sompnium tuum, quia machinabuntur in te laqueum. Sathanas omni homini publicus est aduersarius.

(1) Ce sont, de fait, des légendes d'origine talmudique. Cf. ERPENIUS, *Historia Josephi Patriarchae ex Alcorano* (il reproduit aussi dans cette édition le texte latin de Robert), Leyde, 1617 ; L. GINZBERG, *Legends of the Jews. I* ; D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran*, Paris, 1933, 55 sqq.

La traduction de Marc de Tolède semble avoir été beaucoup moins répandue que celle de Robert de Ketene. Alors que cette dernière, propagée dans le monde latin avec la recommandation de l'Abbé de Cluny, était considérée comme la source d'information autorisée sur l'Islam, l'œuvre du chanoine espagnol, entreprise cependant dans un but apologétique analogue, ne trouvait que peu de lecteurs. Les érudits capables d'apprécier l'exactitude beaucoup plus grande de la seconde traduction n'étaient guère nombreux, et la rudesse du style devait décourager les théologiens[1].

Nous ajoutons ici une note sur quelques manuscrits de Marc de Tolède, tous assez tardifs. Il est probable que les bibliothèques espagnoles en possèdent de plus anciens, et de meilleurs.

Le ms. Bibl. Nat. latin 14503 dont nous avons déjà parlé, puisqu'il contient la collection de Pierre le Vénérable, renferme avant celle-ci une transcription de la version du Coran de Marc de Tolède, malheureusement incomplète du début (f. 155-217v).

Nous rappelons que ce manuscrit, du XIVe siècle, provient du couvent de Saint-Victor.

Le manuscrit 780 de la Bibliothèque Mazarine, décrit trop sommairement par A. Molinier, porte un *explicit* indiquant le nom du copiste, Jean Doguet, clerc du diocèse de Saint-Malo, qui dit avoir achevé sa tâche le 23 octobre 1400.

Le manuscrit lat. 3394 de la Bibliothèque nationale est une mauvaise copie de la seconde moitié du XVIIe siècle, corrigée et annotée par un orientaliste dont nous n'avons malheureusement pas réussi à identifier l'écriture. Nous ne connaissons que par les catalogues les manuscrits suivants :

Le ms. Theol. 903 de la Bibliothèque nationale de Vienne, du XVe siècle. Cf. Denis, *Codices mss theologici Bibl. pal. Vindobonensis*, I, 2, col. 1429-1430 [ms. 4297].

Le ms. CLXIV.F.V.35 de la Bibliothèque de Turin, du XVe siècle. Cf. Pasini, *Codices mss Bibl. Reg. Taurinensis Ath.* II, 49. Grâce aux directeurs de ces deux bibliothèques, nous avons pu savoir que ces manuscrits ne contenaient que la traduction du Coran.

Venons-en maintenant aux travaux restés inconnus de Marc de Tolède, et tout d'abord la longue préface dans laquelle il nous livre, avec des indications chronologiques fort précieuses, un échantillon de ses talents

(1) Une tardive revanche a-t-elle été réservée à Marc ? Certaines similitudes nous ont presque porté à croire qu'André du Ryer l'avait consultée en même temps que celle de Robert de Ketene. C'est pour cette raison que nous avons transcrit la version française de du Ryer en regard du début de la quatrième sourate, particulièrement difficile à interpréter, et dans laquelle les trois traducteurs ont également pataugé.

d'historien et de son éloquence verbeuse, non moins ampoulée dans son genre que celle de Robert de Ketene :

« Le feu jaillit du choc du fer et de la pierre, il illumine les hommes qui vivent dans les ténèbres, il cuit les aliments crus, il réchauffe, il sert à fabriquer des vases, et à bien d'autres usages utiles et artistiques... Mais il y a aussi une flamme soufrée et maudite qui jaillit de la collusion des adorateurs du feu et de la pierre. Ce feu là n'illumine pas les hommes, mais accumule ténèbres sur ténèbres pour ceux qui sont dans la nuit de l'erreur depuis de longs siècles. Il n'a pas consumé les pécheurs par la lumière d'une sainte doctrine, il n'a pas affiné l'esprit inculte des hommes ni détruit leurs idées fausses et absurdes sur la divinité et leurs superstitions idolâtres. N'étant pas allumé par la flamme de l'Esprit-Saint, il ne les a pas réchauffés de l'amour du Fils de Dieu dont il n'avait qu'une connaissance imparfaite. Mais au lieu de façonner ces vases remplis de l'antique erreur pour en faire les hôtes de la Sainte Trinité, il a mis en eux un germe de mort. Voilà ce qu'a fait [ce feu maudit], Mahomet[1].

On voit se dessiner le thème du discours de Marc, qu'il va développer dans son interprétation de la vie du Prophète. Il est assez surprenant de constater qu'il fait appel, pour cette biographie fantaisiste et péjorative, aux légendes occidentales auxquelles nous avons fait allusion[2] autant qu'à des sources proprement islamiques. Il ne semble pas avoir non plus utilisé directement l'Apologie d'Al Kindī. Cependant il fait remarquer en passant, comme Pierre le Vénérable, qu'il ne faut pas confondre Mahomet et « Nicolas »[3]. Nous n'analyserons pas plus en détail ce texte fort curieux, ayant le désir de le publier intégralement d'ici peu ainsi que les deux traductions annexées au Coran dont nous allons maintenant parler.

Mais, en raison de son intérêt historique, nous transcrivons cependant la conclusion dans laquelle le chanoine de Tolède évoque ses deux puissants protecteurs :

Cumque uenerabilis R[odericus], Domino inspirante, sedem archipre-

(1) Ms. Mazarine 780, fol. 1 : « Ex collusione ferri et lapidis ignis excutitur, interdum ad illuminandos homines in tenebris degentes... ».

(2) Cf. ci-dessus, p. 6-7. Les sources occidentales de Marc dérivent principalement de la Chronographie de Théophane. Cf. A. D'ANCONA, *La Legenda di Maometto...*, 17 sqq. Il insiste particulièrement sur la légende d'un Mahomet magicien « mathematicis artibus peritus ». Il est intéressant de confronter cette biographie avec un texte publié par SERRANO Y SANZ, *Vida de Mahoma, segun un codice latino de mediados del siglo XIII*, dans *Erudición Ibero-Americana*, II (1931) et III (1932), qui reflète une tradition légendaire différente, mais également péjorative.

(3) « Hic quippe fuit Mafometus, id est graciosus, non Nicholaus — falso plures autumant ». Ms. Maz. 780, f. 2.

sulatus Toletane metropoleos et insulam suscepisset[1], eamque ab inimicis crucis infestari cognouisset, prouinciamque suam ab infelicibus detentam doluisset, calamitates suas et persecutiones lugendas esse merito prouidit, iuxta illud Ambrosii « arma mea, lacrime mee sunt », quoniam quidem in locis ubi suffraganei pontiffices sacrificia sancta Ihesu Christo quondam offerebant, nunc pseudo-prophete nomine extollitur et in turribus ecclesiarum in quibus olim tintinabula releuabant, nunc quedam prophana preconia fidelium aures insurdant. Hic nimirum antistes quem diuine Scientie licteratura commendat, sanctitas beat, uirtutes approbant, honestas ornat, infelicem ecclesie sue successum deplorans, utpote qui Nouum et uetus Testamentum nouit perscrutabiliter operam dedit et sollicitudinem ut liber in quo sacrilega continebantur instituta et enormia precepta translatus, in noticiam uenire(n)t orthodoxorum, ut quos ei non licebat armis impugnare corporalibus, saltem enormibus institutis obuiando confunderet. In hac quoque sollicitudine zelo succensus, Christiane fidei non extitit Reuerendus Mauricius, archidiaconus eiusdem [Ecclesie Toletane], litteratura commendabilis, uirtutibus insignis, moribus perspicuus, honestate preclarus, sed pari uoto, parique affectu laborauit, ut liber iste in latinum transferretur sermonem, quatinus ex institutis detestandis Mafometi a Christianis confusi, Sarraceni ad fidem nonnulli traherentur catholicam. Uterque igitur, tam dominus meus Toletane sedis archiepiscopus, Yspaniarum primas, quam prefatus eiusdem archileuita, salubri me pulsarunt a[d]monitione, omni modo persuadentes ut huius translationis subite laborem non recusarem.

Ego autem Marchus, humilis eiusdem [Ecclesie Toletane] canonicus, iustis utriusque uotis et desideriis obedire satagens, in fauorabili opere quantocius operam dedi, et ut uotum et desiderium eorum effectui manciparem, librum Mafometi ad peticionem eorum et com[m]odum ort[h]odoxe fidei de arabica lingua in latinum transtuli sermonem. Completa quidem fuit huius uoluminis translatio, Domno et Saluatore nostro auxiliante, anno ab Incarnatione Domini Millesimo [chiffre illisible] ducentesimo, et anno quo Mafometus heresiarcha cepit Arabibus heresim suam euomere sexcentesimo sexto »[2]

L'an 606 de l'Hégire allant du 6 juillet 1209 au 25 juin 1210, nous savons ainsi, à quelques mois près, la date de l'achèvement de la traduction de Marc.

Mais, comme nous l'avons dit, le zèle de Marc et de ses inspirateurs, Maurice étant plus spécialement désigné cette fois, ne s'arrêta pas là,

(1) Rodrigo Jimenez avait été transféré d'Osma à Tolède au début de 1209 (Innocent III, bulle du 27 février 1209. Potthast, Regesta, n° 6280). Son prédécesseur, Martin, était mort en août 1208.

(2) Ms. Mazarine 780, f. 2v-3.

et le ms. 780 de la Bibliothèque Mazarine contient[1] un autre témoignage de l'activité intellectuelle et doctrinale du milieu tolédan. Il est assez inattendu, puisqu'il s'agit d'un traité de théologie musulmane considéré comme un classique dans l'Islam moghrébin : la profession de foi du Mahdi Ibn Tūmart. Marc et son archidiacre savaient du reste parfaitement ce qu'ils faisaient. Le texte du Coran étant obscur, ils avaient jugé sage d'y adjoindre un traité beaucoup plus intelligible sur l'unicité[2] de Dieu, qui faisait autorité dans tout l'empire de Carthage — et ici, par une touchante réminiscence classique, Marc évoque Didon, qui a dû être assez surprise, dans le royaume des ombres où l'avait abandonnée Virgile, de ce rapprochement avec le farouche Mahdi des Almohades.

L'on sait qu'Ibn Tūmart, né vers la fin du XI^e^ siècle au Maroc revint d'un voyage en Orient commencé en 1107 imprégné des doctrines théologiques et juridiques enseignées là-bas, et décidé à les imposer au Moghreb. Avec son disciple Abd el Moumin il conquit toute l'Afrique du Nord et l'Espagne musulmane gouvernée par les Almoravides. L'empire almohade domina pendant soixante-dix ans. Son déclin fut marqué en Espagne par la victoire du roi Alphonse à Las Navas de Tolosa le 16 juillet 1212. Et c'est justement cette date que rappelle triomphalement Marc, en terminant la traduction du texte vénéré par les vaincus[3].

Comme il l'avait fait pour le Coran, mais plus succinctement, Marc explique dans une nouvelle préface les motifs et les circonstances qui l'ont guidé.

Voici déjà trois ans que j'ai traduit l'Alforcan[4], le Livre de la Loi des

(1) F. 108v-113. C'est grâce à la science et à l'obligeance de M. G. Vajda que le texte théologique trouvé dans le manuscrit a pu être rapidement identifié.

(2) Nous employons à dessein ce néologisme, pour exprimer la nuance spécifiquement islamique du terme *tawhid*, confession de l'unité divine, par opposition aux païens, mais aussi aux chrétiens trinitaires.

(3) Translatus est hic liber Unionis a Marcho Toletano canonico de lingua arabica in latina, et perfectus est in primo die iunii, scilicet in uigilia Pentecostes sub era Ma.CCLIa, anno ab Incarnatione Domini millesimo CCmo XIIImo in mense iunii, eodem anno quo uictus a rege Castellanorum Amir Al Munum, in eodem anno quo captum est castrum Alcaram ab eodem rege Alfunsso illustrissimo. Ms. Maz. 780, f. 113.

Cf. I. Goldziher, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, texte arabe [édité par J. D. Luciani], accompagné de notices biographiques et d'une introduction, Alger, 1903. — L'édition est faite d'après l'unique ms. connu de Luciani, le ms. arabe 1451 de la Bibliothèque nationale.

Les textes arabes ont été traduits en français, avec une introduction par M. H. Massé, *La profession de foi (aqida) et les guides spirituels (morchida) du Mahdi Ibn Tūmart*, dans *Mémorial Henri Basset*, II (*Publ. Inst. Hautes Etudes Marocaines*, XVIII), Paris, 1928, 105-121.

(4) Ms. Mazarine 780, f. 108v « In nomine D. N. I. C. Translato ante triennium Alforcano libro legis infidelium Ismaelitarum, ad preceptum R. Domini Tholetani archiepiscopis, Yspaniarum primatis, et instantiam Magistri Mauricii, eiusdem sedis archidiaconi, libellum *Habentometi* quem de Unione composuit non immerito duxi transferendum... ».

infidèles Ismaélites, sur l'ordre de Don Rodrigue, archevêque de Tolède et primat d'Espagne, et à la demande de Maître Maurice, archidiacre dudit diocèse. J'ai pensé qu'il serait à propos de traduire aussi l'opuscule d'Ibn Tūmart sur l'Unicité de Dieu, et de l'ajouter au livre de Mahomet pour que les fidèles [du Christ] trouvent des arguments plus nombreux contre les Sarrazins en étudiant ces deux écrits.

En effet, quoique les discours de Mahomet aient plus de poids aux yeux de l'ensemble des Maures que ceux d'Ibn Tūmart, puisque l'autorité de l'Alcoran est universellement reconnue par eux, néanmoins, pour ceux qui vivent dans l'empire du souverain de la Carthage de Didon[1], les arguments et les démonstrations contenus dans cet opuscule de l'Unicité ont plus de valeur aux yeux des hommes réfléchis et prudents que ceux qui sont contenus dans l'Alcoran, [discours] sans suite, confus, et dépourvus de fondements. En effet, Ibn Tūmart se base sur des preuves évidentes et solides, pour prouver qu'il n'y a qu'un seul Dieu, principe et fin de toutes choses. Néanmoins, certains doctes personnages le blâment d'avoir inséré des citations tirées de l'Alcoran, tout en prouvant par des raisons très évidentes qu'il n'existe qu'un seul Dieu et une seule Essence. On pense que cet auteur était un pur Maure, disciple du philosophe Algazel[2]... ».

Et la conclusion reprend l'argument de l'exorde : « Moi donc, Marc, diacre, chanoine de Tolède, qui ai traduit le livre de Mahomet, à la demande subséquente de Maître Maurice, archidiacre de Tolède et évêque élu de Burgos, j'ai traduit cet ouvrage d'Ibn Tūmart d'arabe en latin, afin de révéler aux catholiques qui examineront ces deux ouvrages les secrets des Maures, et leur permettre de les réfuter[3] ».

Ayant le désir d'éditer plus tard avec M. G. Vajda le texte latin de l'*Aqida*, qui est suivi du texte de deux porfessions de foi plus élémentaires et de *Laudes*, également attribuées à Ibn Tūmart, nous nous bornerons à donner ici quelques brèves indications :

Aqida[4].

Ms. Mazarine 780 f. 108v-112.

« Incipit Tractatus Habentometi de Unione Dei. In nomine Dei misericordis miseratoris. Reuerendam Dei unionem unusquisque tenetur intellectu comprehendere et ipsi urgente necessitate abstringi. Gloria sit

(1) « Qui sunt sub imperio et ditione dumtaxat Regis Cartaginis Didonis... ».

(2) « Utpote philosophi [ms. philosophus] Algazelis didascalus ».

Goldziher, *op. cit.*, 13 sqq., estime que les rapports personnels d'Ibn Tūmart et de Ghazzali sont légendaires, mais que l'on ne peut nier une certaine influence des idées du plus grand théologien de l'Islam sur le Mahdi.

(3) « Ego autem Marcus, dyaconus Toletanus canonicus qui librum Mafometi transtuli, rogatus postmodum a Magistro Mauricio Toletano archidiacono et Ecclesie Burgensis electo, libellum Habentometi de arabica lingua in latinum transtuli... ».

(4) Cf. éd. Goldziher, 229-239.

Deo sicut decet eum, et laudetur ipse sicut se ipsum laudauit, et oretur pro Mafometo et sociis eius. Distinctio de excellentia unionis eius et quod urgemur essentiam eius ante omnia comprehendere... — ... Deus acceptet eum [Mahometum] et suos socios, quia ipsius odio habitos deffensores et sequasses eius in bono usque ad diem legis. Perfectum est uinculum cum laude Dei et eius auxilio ».

1re *Morchida*[1], f. 112-112v : « Unio gloriosi Laudabilis. Non est Deus, nisi ille solus quem approbauit creatura et quem creature testantur... — ... et ab ipsis requiretur.

2e *Morchida*[2], f. 112v : « Uinculum. Diriget in uitam eternam... — ... [Deus] cui nichil est simile, qui est auditor speculatorum. Uinculum perfectum est, dirigens ad uitam eternam ».

Laudes[3] (f. 112v-113) :

« Laudatio Dei gloriosi. Laudetur qui montibus terram fundauit excelsus... — ... Laudetur ille cui testantur signa et prodigia, quod ipse est Deus omnium que sunt in terra et in celis ».

La conclusion mérite d'être relevée, car elle nous rappelle la fidélité avec laquelle les traducteurs de l'Apologie avaient transcrit les louanges du Prophète :

« Perfectus est liber Machomet cum laude Dei et eius auxilio, et Mafometum Deus acceptet et suos et sua saluat saluatione ».

Nous avons encore une autre preuve de l'activité de Marc de Tolède, mais transmise par un témoin si imparfait qu'il est difficile de lui faire confiance. Le ms. latin 3394 de la Bibliothèque nationale[4], déjà cité, contient en effet, à la suite de la traduction du Coran (f.1-237) un autre texte, dont une note additionnelle nous apprend (f. 263v) qu'il fut également traduit par le « chanoine Marc ».

C'est un traité de controverse contre l'Islam, composé sans doute en Espagne au cours du quatrième siècle de l'Hégire, d'après les indications fournies par l'auteur lui-même : « Nos autem a tempore illo [scil. in diebus Machometi] iam sumus in quarto centenario »[5]. Cela pourrait nous reporter au début du XIe siècle de l'ère chrétienne.

Il porte le titre assez étrange de « *Contrarietas Alpholica* », que M. L. Massignon pense avoir été inspiré par celui d'un célèbre ouvrage de l'historien Tabarī : *Kitab Ikhtilāf el-fuqahā*[6].

(1) Cf. éd. Goldziher, 240-242.

(2) Cf. éd. Goldziher, dans *Zeitschrift d. Morgen. Gesellsch.*, XLIV, 168-170.

(3) Cf. éd. Goldziher, 242-244.

(4) Ce manuscrit provient de Colbert, et a dû être rapporté d'un pays méridional, si l'on en croit l'explicit. Comme nous l'avons dit, grossièrement copié, il a été entièrement revu et corrigé par un érudit arabisant.

(5) Ms. lat. 3394, f. 254.

(6) Ed. de fragments du texte arabe par J. Schacht, Leyde, 1933 ; traduction par Kern, Le Caire, 1902. Cf. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, 243.

L'incipit complet[1] éclaire un peu ces termes mystérieux :

« Patefaciens, siue Denudationis et Ostensionis libellus, in quo Patefacta adversus contrariantes fidei christianae, eorum infidelitas et deuiatio a recto tramite telis contra illos ab ipso Alcorano depromptis, hoc est : Contrarietas Alpholica, seu Perfectorum in lege Mahometi contrariantes inter se opiniones detectae et impugnatae ».

Les « *Fuqahā* » sont les hommes versés dans le *fiqh*, le droit canonique musulman, et notre auteur, qui se donne comme un musulman converti et raconte son évolution religieuse au premier chapitre, connaît en effet fort bien la théologie de l'Islam. En particulier les docteurs de l'école zahirite[1], particulièrement florissante dans la péninsule. Il cite plusieurs récits relatifs à son fondateur Dāwūd. Cette indication, doctrinale serait déjà intéressante à relever, mais l'auteur nous avertit de façon plus précise dans quel point du monde médiéval il convient de la localiser en traitant d'Oriental un théologien arabe. Il semble familier avec bien d'autres auteurs musulmans : Abu Hanīfa, Sufyān Al-Thawrī, Abu Horeira, Hasan Al-Baçrī, sont cités tour à tour. Il cite également un « auctor christianus » qui argumente contre les passages du Coran concernant le Christ, et que nous n'avons pas jusqu'ici réussi à identifier. Lui-même affirme avoir composé un autre traité contre les commentateurs du Coran : « Contrarietates exponentium in Alchoranum commemoratus sum in libro quem edidi, qui uocatur *Extraneorum expositorum* »[3]. Toutes ces références à la doctrine de l'Islam, venant d'un homme visiblement fort bien renseigné, et le récit pittoresque de son pèlerinage à la Mecque mériteraient une étude détaillée. Dans l'état actuel du texte, une édition est presque impossible. Marc de Tolède avertit ses lecteurs qu'il a résumé son modèle en de nombreux endroits et le correcteur savant déclare qu'il a essayé de rendre le texte intelligible. Il y a donc de grandes chances pour que nous soyions assez loin de l'original. En ce cas aussi, nous devons donc souhaiter la découverte et d'un bon manuscrit de la traduction latine, et d'un manuscrit de l'original arabe parmi les trésors encore inexplorés des bibliothèques.

Nous décrivons néanmoins le traité de façon sommaire en attendant mieux. Il commence immédiatement après le Coran, au f. 239v. Le titre initial semble avoir été ajouté par le correcteur, qui a également dû transcrire le vocable arabe qui se trouve en haut du feuillet : « Elfolica, sine Alpholica, hoc est Alcorani ac Mahometanae legis ab ipsis Orientalibus confutatio, seu Perfectorum in lege praecepta ». Ce titre a été com-

(1) Inscrit sur un feuillet rapporté en tête dans ce traité au f. 238v. Un autre titre a été transcrit par le même correcteur au début du texte.

(2) Cf. sur les Zahirites l'ouvrage fondamental de I. GOLDZIHER, *Die Zâhiriten*, Leipzig, 1884, et l'article *Al-Zāhirīya* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

(3) Ms. cit. f. 240.

plété, toujours par le même correcteur, sur une feuille rapportée dont nous avons cité plus haut le texte : « Patefaciens, sine Denudationis et Ostensionis libellus... ».

Suit, sur le même feuillet rapporté, le titre du chapitre I : « De authoris huius libelli a Mahometismo defectione, ad fidem christianam conuersione, et operis inscriptione ».

Chapitre I (f. 238v-239). « In nomine Patris, Patris seculorum, et Filii, Filii resurrectionis, et Spiritus sancti, uiuificatoris eorum qui sunt in sepulchris... Cap. II (f. 239-240). De uanitate uenientium ad legem Machometi, siue tenentium. Cap. III (f. 240-241v). Quod Machometus non attestatur neque Uetus Testamentum neque Nouum, neque miraculum. Cap. IV (f. 241v-243v). Quod per gladium et falsas uisiones populum congregauit. Cap. V (f. 243v-244). De Doctoribus Machometi. Cap. VI (f. 244-245). De Discipulis Machometi et discordi institutione Alchorani. Cap. VII (f. 245-247v). De immunditiis in parte, partim uero de uerbis aliorum quae sibi dicta, compositus Alchoranus. Cap. VIII (f. 247v-249). De hoc quod dicit talem Alchoranum homines et angelos non potuisse fecisse et quod Propheta generalis est ad omnes gentes. Cap. IX (f. 249-254v). De multis in quibus contradicit sibi ipsi. Cap. X (f. 254v-260). De hoc quod ostendit Machometum in infinitum esse inferiorem Christo, quia Christus eternum Uerbum Dei est, in Maria incarnatum. Cap. XI (f. 260-261v). De peregrinatione et lapide nigro. Cap. XII (f. 261v-263v). De fictione improbabilissime uisionis [c'est un récit très succinct du Miradj].

Explicit du texte f. 263-263v : « Audite ergo Machometici, si Alchoranum uerificatis, ipse est qui affirmat Machometum nunquam fecisse miraculum, longe autem plures fuerunt quos consumpsit gladius quam illi qui gratis eum secuti sunt.

Le colophon qui suit f. 263v nous laisse assez inquiets sur la fidélité d'un texte qui a subi autant de modifications et de corrections :

« Explicit. Benedictus Deus. Interpretem qui uerbum de uerbo transtulerat sum secutus sensum potius quam uerba tenendo, et multa breuiando. Et le correcteur ajoute : « Superiora sunt ex Marci canonici uersione, plerisque tamen a nobis immutatis, ut legentium captui omnia accommodaremus. Arabizantium autem gratia arabismos puriores reliquimus, ut si umquam in Septentrionalium manus Ms. codex ueniret, cum hac uersione conferri posset ».

Est-ce Marc, est-ce un auteur plus récent qui a ajouté au traité apologétique ci-dessus décrit un treizième chapitre (f. 263-266v) extrait du Dialogue de Pierre Alphonse ? Rien ne nous permet d'en décider.

Avant de nous séparer provisoirement de Marc de Tolède, nous devons avouer notre curiosité à l'égard d'un de ses protecteurs. Nous n'avons

(1) *Patefaciens* correspond sans doute au terme arabe *Muzhir*.

pas à parler ici de l'archevêque Rodrigue, qui fut l'un des plus grands artisans spirituels de la *reconquista*, et l'auteur d'ouvrages qui dénotent une sérieuse connaissance de l'Islam. La personnalité de « Maître Maurice » est plus énigmatique. Nous sommes assez bien renseignés sur sa carrière ecclésiastique et politique, grâce aux patients travaux de deux érudits espagnols, Dom L. Serrano[1] et A. Gonzalez Palencia[2]. Le premier a même écrit une biographie de Maurice à laquelle la préface de Marc de Tolède va nous permettre d'ajouter quelques lignes.

Son prénom était assez inusité dans la péninsule ibérique à cette époque, et certains auteurs croient sa famille d'origine anglaise ou française. En tous cas, il était né en Castille, et ses parents portaient des prénoms bien espagnols. Dom L. Serrano suppose qu'il étudia à Paris, mais n'en apporte pas de preuves. Quoiqu'il en soit, sa réputation d'homme docte était bien établie, et le témoignage de Marc de Tolède se joint à celui de Rodrigo Jimenez lui-même, répété plus tard par Alphonse le Sage : « Era el obispo de Burgos D. Mauriç varón de alabar et sabio »[3]. Le titre de « Maître » que lui donnent Marc et le cartulaire de Tolède donne à croire qu'il a enseigné, et sans doute écrit. Il devait avoir des connaissances juridiques, car il fut chargé à diverses reprises de régler des conflits en matière ecclésiastique pendant sa carrière d'archidiacre entre 1209 et 1213. Il fut élu évêque de Burgos au début de l'été 1213, fait confirmé par la préface de l'*aqida*[4], et gouverna, semble-t-il, son diocèse avec zèle, malgré quelques intermèdes dus à des missions religieuses ou politiques : le concile de Latran en 1215 et une ambassade en Allemagne en 1219. Il mourut le 12 octobre 1238.

La lecture des cartulaires nous permet d'apprécier son activité administrative, mais il est plus difficile d'avoir une opinion sur ses aptitudes intellectuelles. L'éloge de son archevêque est assez vague, et Marc se borne à nous dire qu'il était : « litteratura commendabilis ». Nous pouvons cependant constater qu'il portait un vif intérêt à la théologie de l'Islam. Et il subsiste un autre document dans lequel se révèlent de façon inattendue d'autres tendances doctrinales. C'est le prologue des statuts du Chapitre de Burgos, promulgués par lui en novembre 1230. Il y invoque le pseudo-Denys l'Aréopagite en des termes aussi fervents que son contemporain Thomas Gallus, abbé de Verceil, et l'on voit reparaître sous sa plume les termes chers aux néo-platoniciens de l'Ecole Victorine.

(1) L. Serrano, *Don Mauricio, obispo de Burgos y fundator de su Catedral*, Madrid, 1922.

(2) A. Gonzalez Palencia, *Los Mozarabes de Toledo*, t. I, 312, acte n° 373 : « el arcediano Don Maestro Mauricio » représente, en 1209, l'archevêque élu Don Rodrigue.

(3) Cf. L. Serrano, *op. cit.*, 7 et 21, citant Rodrigo Jimenez, *de Rebus Hispaniae*, XVII, 10, et l'*Estoria de España* d'Alphonse.

(4) Datée, comme on l'a vu, du 1er juin 1213.

« Quante siquidem dignitatis sit ordo etiam in rebus naturalibus, uir sapiens non ignorat, cum sine ordine mundi sensibilis machina non subsisteret etiam per momentum. In inuisibilibus quoque, que digniora sunt, et eternis, quantum ualeat ordo, legat qui scire uoluerit librum Dionissi [*sic*] Magni de Celesti Ierarchia, ubi disputat mirabiliter et supermundane de nouem ordinibus celestium uirtutum. Idem sanctus docet in libro de Ecclessiastica [*sic*] Ierarchia que fiunt in Ecclesia Dei... similitudinem quandam habere cum illis que Supremus Ierarches, qui est principium omnium, diuina scilicet Bonitas, in supercelesti Ierarchia ordinauit »[1].

Il est assez tentant pour un historien, même prudent, de hasarder une hypothèse. Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer que nous tenons là un « Mauricius hyspanus », à la fois fervent dyonisien — ce qui aurait pu glisser vers un érigénisme suspect — et amateur de théologie musulmane. Sa qualité d'évêque ne l'aurait pas préservé des foudres de Robert de Courson[2], mais celui-ci aurait-il osé s'en prendre même aux œuvres de jeunesse d'un collègue en science canonique assez autorisé pour aller siéger au IV^e^ Concile de Latran en cette même année 1215 ? [3] Ce ne serait pas un fait absolument sans exemple dans les annales ecclésiastiques : « monachus monacho... ». Du reste, il faut noter, comme l'ont déjà fait plusieurs historiens[4] que Robert de Courson a édicté, non une condamnation doctrinale, mais une simple interdiction d'enseignement : « non legantur ».

Nous livrons ce problème aux méditations des sages. Il nous reste à trouver les œuvres hypothétiques de « Maître Maurice » pour examiner sérieusement les titres de ce candidat à une place chaudement disputée[5].

Remarquons cependant que le fameux : *Liber de causis primis et secundis* interpolé dans les œuvres d'Avicenne publiées à Venise en 1508, qui présente un si curieux mélange d'avicennisme et d'érigénisme, a

(1) L. Serrano, *op. cit.*, p. 143.

(2) Rappelons ce texte fameux : « non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant, aut Almarici heretici, aut Mauricii Hyspani », *C. U. P.*, I, 77-79.

(3) Cf. L. Serrano, *op. cit.*, 30.

(4) Cf. M. Grabmann, *I diveti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III et Gregorio IX*, Rome, 1941, qui résume les arguments des nombreux érudits qui ont essayé d'élucider le sens et la portée de ces censures.

(5) La controverse a été résumée par le P. Bouyges dans son article *Connaissons-nous le « Mauricius hispanus »* interdit par *Robert de Courson en 1215 ?*, paru dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXIX (1933), 637-658. Il conclut prudemment que rien ne permet de supposer que « Mauricius hyspanus » soit un auteur arabe. Cf. aussi M. Grabmann, *I Divieti ecclesiastici...*

dû être rédigé par un homme ayant précisément les mêmes tendances et la même formation intellectuelle[1].

Que l'on nous pardonne cet excursus, seule fantaisie d'un exposé que nous avons voulu austère, jugeant utile, avant toute autre étude, d'inventorier sérieusement quelques-unes des sources les plus autorisées de la connaissance de l'Islam au Moyen Age. Pour élaborer des synthèses doctrinales, il convient d'avoir un point de départ solide. Nous avons suivi le conseil de Pierre le Vénérable, et tenté d'arracher leurs plus intimes secrets aux fonds anciens des bibliothèques ; l'on a vu que cette exploration était fructueuse. Désirant surtout apporter quelques matériaux au commun édifice, nous avons refusé de nous livrer aux vaines joies du jeu de massacre préliminaire, ne faisant allusion aux assertions parfois inexactes de ceux qui, avant nous, avaient traité de ces questions que lorsque c'était nécessaire. L'histoire n'est pas une entreprise de démolitions.

Il resterait maintenant, comme corollaire de ce travail, à rechercher quelle a été la répercussion intellectuelle des deux collections que nous avons essayé de faire revivre, mais nous ne pouvons songer aujourd'hui à aborder un tel sujet. Dans quelle mesure ces recueils de traductions ont-ils été connus et utilisés par les théologiens, les controversistes, les philosophes et même les simples lettrés ? Si l'on en juge par la diffusion matérielle des manuscrits, c'est surtout la collection de Pierre le Vénérable dont l'on a des chances de retrouver des traces à partir de la seconde moitié du XII[e] siècle. D'après ce que nous avons constaté jusqu'ici, les traductions de Marc de Tolède ont mis longtemps à sortir d'Espagne, et il a dû se trouver peu de lecteurs pour s'émerveiller de l'audace du chanoine tolédan en parcourant l'*Aqida* d'Ibn Tūmart. Le petit livre de M. Monneret de Villard, auquel nous renvoyons une fois de plus, est loin d'épuiser le sujet de l' « Etude de l'Islam en Europe », malgré la richesse et la variété de son information[2]. Son principal mérite est de suggérer de nouvelles enquêtes, et c'est ce que nous souhaiterions aussi avoir fait.

(1) Il nous est difficile d'admettre l'hypothèse du P. Alonso, qui estime 1° que l'auteur du *Liber de causis primis et secundis* est Ibn Dawud, dit Johannes Hispanus (= Avendauth). Cf. *El « liber de causis primis et secundis »* dans *Al Andalus*, 1944, 419-446 ; 2° que « Mauritius Hyspanus » est ce même Avendauth. Cf. *Las fuentes literarias del « Liber de causis »* dans *Al Andalus*, 1945, 380-382. Il rejette notre Maurice de Tolède en ces termes : « no hay la menor noticia de que este obispo de Burgos fuese escritor filósofo ». La question nous paraît au contraire ouverte.

(2) *Lo Studio dell' Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Rome-Vatican, 1944. L'étude que vient de publier M. Monneret de Villard sur l'œuvre du Frère Prêcheur Ricoldo de Montecroce remet en valeur l'un des textes les plus importants pour l'étude des relations doctrinales de la Chrétienté avec l'Islam : *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo de Montecroce*, Rome, 1948.

Un récent voyage à Rome, et une rapide exploration dans le riche fonds latin de la Bibliothèque vaticane nous permettent d'ajouter deux intéressants manuscrits de la collection de Pierre le Vénérable. Le ms. Vat. lat. 4072 contient la série complète des traités, suivis de la traduction du *Miradj*. C'est l'exacte réplique du ms. lat. 6064 de la Bibliothèque nationale. L'écriture, qui peut dater du milieu du XIV^e^ siècle, est méridionale, et de type avignonnais. Transcrit sur papier, ce manuscrit est malheureusement en mauvais état, incomplet du début et de la fin, et les gloses originales, en partie effacées, sont de lecture difficile.

Le ms. Vat. lat. 4071 a été transcrit en 1462, au moment du regain d'intérêt suscité par la prise de Constantinople, d'après une note marginale au f. 127, en regard de l'explicit du Coran.

Il ne comporte pas de rubrique initiale et contient les traités, à l'exception de l'Apologie, dans l'ordre suivant :

1° Summula, f. 1-3.
2° Lettre de Pierre le Vénérable à saint Bernard, f. 3-4.
3° Chronica Saracenorum, avec préface de Robert, f. 4-4^v^, 4^v^-10.
4° Genealogia Mahumet, f. 10-16^v^.
5° Doctrina Mahumet [Dialogue d'Abdia], f. 16^v^-23.
6° Coran, avec préface de Robert, suivi de la rubrique annonçant l'Apologie, f. 23-23^v^, 23^v^-127.

Une partie des gloses originales ont été transcrites à la suite de la première Sourate, f. 23^v^-24. Il y a aussi des gloses marginales contemporaines, où se trouve cité « frater Ricoldus », c'est-à-dire Ricoldo de Montecroce.

Le P. J. Muñoz, qui prépare une édition du *Miradj*, précédée d'une étude d'histoire littéraire nous a en outre signalé qu'un manuscrit de Dublin, utilisé par lui, contenait la collection de Pierre le Vénérable. Ce manuscrit doit être analogue au B. nat. lat. 6064 et au Vat. lat. 4072.

M. Th. d'ALVERNY.

JEAN DE LA ROCHELLE ET LES DÉBUTS DE L'AVERROÏSME LATIN

L'averroïsme latin, au sens le plus obvie de ce mot, désigne l'ensemble des doctrines latines inspirées par le philosophe arabe dont elles portent le nom. En fait cependant, ce terme a surtout été appliqué au groupe plus restreint mais mieux connu des systèmes hérétiques condamnés en 1270-1277. Cette équivoque verbale dénonce une imprécision de pensée qui n'est pas sans danger. Le terme technique indifférencié a tout naturellement conduit au schéma univoque ; si bien qu'on a voulu concevoir toute l'influence d'Averroès dans l'Occident latin selon des catégories qui n'avaient été historiquement vérifiées que pour l'averroïsme hérétique de la fin du XIII[e] siècle. On s'est imaginé, notamment, que les doctrines hétérodoxes du Commentateur avaient rencontré d'emblée et des partisans et des critiques. En réalité les choses se sont passées tout autrement. L'averroïsme latin hérétique relève d'une situation doctrinale déjà fort évoluée, dont on ne trouve pas de traces avant 1265[1]. La critique des théories averroïstes incompatibles avec le dogme chrétien est elle-même un phénomène relativement tardif. Avant de critiquer ces erreurs, il fallait en comprendre le sens, en mesurer la portée ; ce ne fut pas l'œuvre d'un jour. En attendant ces difficiles discernements historiques, les écrits d'Averroès furent reçus avec tout le respect dû à d'aussi éminentes « autorités ». D'hérésies il n'est point alors question, car nul n'a encore pénétré l'authentique portée du système. Les docteurs chrétiens n'en assimilent que des fragments, textes isolés qu'ils interprètent en fonction de leurs propres conceptions, et qu'ils incorporent aussitôt à leur synthèse. Il en résulte un phénomène propre à cette époque peu douée pour l'histoire : l'influence d'un texte est souvent sans aucun rapport avec sa véritable signification. Cette remarquable dissociation mérite surtout d'être vérifiée dans le cas des thèses qui furent plus tard jugées hérétiques et condamnées. La diversité des attitudes permet alors de

(1) Cf. *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, dans *Rev. Sc. phil. théol.*, XXIV (1935), pp. 38-64 ; *Sur la Lutte Contra Gentiles de S. Thomas*, dans *Divus Thomas* (Piac.) (1937), pp. 438-509.

mesurer tout ce qui distingue l'averroïsme naïf d'avant 1250 de l'averroïsme délibérément hétérodoxe d'après 1265.

Nous avons montré ailleurs comment les textes averroïstes relatifs aux intellects séparés avaient eu pour premier et paradoxal effet d'engendrer la doctrine que l'on dira plus tard « thomiste » de l'intellect agent puissance de l'âme[1]. On se propose d'étudier ici une autre thèse psychologique du Commentateur, non moins hérétique que la précédente, et qui fut elle aussi interprétée en un sens chrétien par de trop candides lecteurs de la première génération averroïste. Il s'agit cette fois des textes relatifs à la cogitative, son intervention dans la connaissance intellectuelle, sa fonction spécificatrice dans la définition de l'homme, son rôle enfin en ce qui concerne la non-survivance personnelle de l'individu. La façon singulière dont ces textes ont été assumés par Jean de la Rochelle fera connaître un aspect nouveau et caractéristique de ce très curieux averroïsme selon la première manière.

Jean de la Rochelle avait été longtemps professeur à la faculté des arts de l'Université de Paris avant d'entrer, vers 1230, dans l'ordre des Frères-Mineurs. Il y retrouva Alexandre de Halès, qui avait peut-être été son élève dans le monde, qui devint en tout cas son maître en théologie dans l'ordre, avant de lui abandonner sa chaire en 1238. Déjà réputé comme philosophe parmi les séculiers, deuxième titulaire de la seule chaire de théologie que les franciscains possédaient à l'Université, Jean de la Rochelle est une des figures marquantes de ce temps et de ce milieu. Il est d'autant plus intéressant d'observer son attitude vis-à-vis d'Averroès, telle que la révèle son *Tractatus de Anima*. Cette œuvre, demeurée inédite, est le plus important des écrits qu'il ait laissé. La *Summa de Anima*, rédigée ensuite, est pour l'essentiel un remaniement du traité antérieur. Peu importe d'ailleurs les rapports littéraires exacts de deux écrits. Il nous suffit de remarquer ici que des deux textes du *Tractatus* que nous aurons à utiliser, l'un a été littéralement reproduit dans la *Summa ;* et si l'autre n'a pu trouver place dans la rédaction nouvelle, aucun développement divergent ne l'a remplacé, et rien ne laisse soupçonner une attitude différente à l'égard d'Averroès et de ses écrits, qui ne sont pas ailleurs mentionnés. Les thèses que nous allons rapporter valent donc pour les deux œuvres de Jean de la Rochelle, dont les dates extrêmes sont fixées par la première entrée d'Averroès en Occident (1230-31) et la mort du Maître (1246)[2].

(1) *Note sur la première influence d'Averroès*, dans *Rev. néoscol. de Phil.*, XL (1937), pp. 203-212.

(2) Pour tout ceci voir O. Lottin, *Les traités sur l'âme et les vertus de Jean de la Rochelle, dans Rev. néoscol. de Phil.*, XXXII (1930), pp. 5-32. Il ne semble pas établi cependant que le *Tractatus* soit antérieur à 1231. Une comparaison précise des deux œuvres fait en effet disparaître les divergences doctrinales que l'on voulait mettre en rapport avec le décret du 12 avril 1231. Par ailleurs, l'œuvre d'Averroès n'a guère été

La faculté intellectuelle que nous aurons à étudier figure sous des noms divers dans la psychologie de docteur franciscain. Elle est mentionnée d'abord dans la deuxième partie du *Tractatus*, au cours de l'exposé consacré à l'intelligence et ses opérations ; on la rencontre ensuite au cours du lexique qui achève cette deuxième partie, et où sont expliqués les sens divers que peuvent prendre les termes techniques de la psychologie. Nous partirons de ce dernier texte, qui fait utilement valoir les sources littéraires de la doctrine.

Arrivé au mot *ratio*, ce lexique en distingue six valeurs différentes. Selon la dernière de ces significations, dont on précise qu'elle lui convient *magis proprie*, ce terme désigne la partie la plus humble de la raison, celle par où l'âme est mêlée au corps. Ainsi conçue, cette faculté est essentiellement une propriété du composé humain, hors duquel elle ne peut exister. Et c'est ainsi, affirme-t-on, que l'entend Augustin, lorsqu'il compte la raison parmi les puissances par où l'âme est mêlée au corps. C'est d'ailleurs à la même faculté que pensent les médecins lorsqu'ils emploient ce mot, car ils ne peuvent s'en occuper que dans la mesure où lui correspond un organe susceptible de maladie et de santé[1]. Comme le montre une facile comparaison de textes, tout cela dérive du *De spiritu et anima*, source habituelle des matériaux « augustiniens » de Jean de la Rochelle[2].

A cette première composante doctrinale s'en ajoute aussitôt une autre, qui cette fois est explicitement tirée d'Averroès. Car, affirme-t-on, la *ratio* que l'on vient de décrire est précisément cet élément corruptible de l'intelligence qu'Averroès oppose à l'intellect incorruptible. Et le

traduite avant 1230-1231 (*Cf.* R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les latins*, dans *Rev. Sc. phil. théol.*, XXII (1933), pp. 193-245). Or ses écrits sont fréquemment cités dans la *Summa de Bono* de Philippe le Chancelier, qui a certainement été utilisée dans le *Tractatus* de Jean de la Rochelle. Raison nouvelle de mettre en doute la date proposée.

(1) Nous citons le *Tractatus* d'après le ms. Paris Nat. 15952, XIII S., f. 245ra-260rb. Fol. 253rb : « Sexto, magis proprie sumitur ratio, pro parte scilicet inferiori rationis qua anima commiscetur corpori, et sic est ratio passio coniuncti inseparabilis a corpore ; et sic sumitur ratio quando Augustinus rationalem connumerat viribus anime quibus corpori commiscetur, dicens rationalis est in medio ventriculi cerebri. Sic etiam a medicis sumitur ratio ; non enim esset de ratione medici nisi haberet organum ratione cuius esset susceptiva sanitatis et infirmitatis. Omnis enim virtus habens organum habet opus determinatum tempus, quod si excedat, langescit, scilicet ratione organi ».

(2) *P. L.*, 40, col. 794-795, cap. XX : « Habet quoque anima vires quibus corpori commiscetur : quarum prima est naturalis, secunda vitalis, tertia animalis ».

Ibid., cap. XXII : « Vis animalis est in cerebro, et inde vigere facit quinque sensus corporis. Iubet enim voces edere, membra movere. Tres namque sunt ventriculi cerebri. Unus anterior a quo est omnis sensus ; alter posterior, a quo omnis motus ; tertius inter utrumque medius, id est rationalis ».

Ibid. : « Istae vires tam animae quam corpori dici possunt; quia ab anima in corpore fiunt, nec sine utroque fieri possunt ».

Commentateur sera encore cité à la fin du paragraphe, afin de souligner une fois de plus le caractère corruptible de cette faculté[1].

La manière même dont ces « autorités » sont citées leur vaut déjà une vigoureuse transposition, qui prépare dans une large mesure leur ultérieure coordination systématique. L'unification ne s'achève cependant que par l'introduction d'un troisième morceau, que Jean de la Rochelle présente explicitement comme une élaboration doctrinale des données déjà acquises. On ne peut en effet comprendre la *ratio* si l'on ne connaît son rôle dans le double domaine des opérations intellectuelles et de la constitution essentielle de l'homme. Au plan des opérations, elle joue un rôle d'indispensable intermédiaire, qu'illustre une comparaison tirée de la connaissance sensible. La vue connaît les couleurs, et le goût les saveurs ; il faut cependant un sens commun pour percevoir à la fois les deux sensibles et pour les comparer. De même ici. Car, à proprement parler, l'intelligence ne connaît pas le sensible, ni le sens l'intelligible. Une troisième puissance est donc requise qui, distincte à la fois du sens et de l'intelligence, puisse comparer les deux objets. Cette tierce faculté sera la *ratio*, dont on sait déjà qu'elle est une propriété du composé humain. Et du même coup on comprend son rôle dans la spécification de la nature humaine. Car l'homme ressemble aux anges par son intelligence, aux animaux par le sens : ni l'une ni l'autre ne peut dès lors le caractériser. Sa différence spécifique sera donc la *ratio*, qu'il est seul à posséder, et qui sera avec le sens et l'intelligence sa troisième faculté discursive. La *ratio* enfin partagera le sort du composé humain dont elle dépend. Et c'est-à-dire qu'elle disparaîtra avec lui, tout comme l'intelligence qui nous assimile aux substances spirituelles participe de leur incorruptibilité, et le sens qui nous fait ressembler aux animaux doit comme eux se corrompre. Où l'on retrouve explicitement une doctrine déjà empruntée, par ailleurs, à Averroès[7]. Ces développements, qui

(1) *Tract.* f. 253rb : « Item ratio sic sumpta est corruptibilis, sicut dicit Commentator super librum *De anima*. Dicit enim ratio est corruptibilis, intellectus incorruptibilis ».

F. 253va : « ...et ideo et ratio est corruptibilis, intellectus vero incorruptibilis, sicut dicit Commentator. Sic igitur ratio sive rationale sex modis accipitur ».

Cf. Averroès, *III De anima*, texte 20 : « ...in intellectu passibili et corruptibili quem vocat Aristoteles passibilem, et dicit aperte ipsum corrumpi. Et si non, contingeret ut virtus quae est in nobis agens esset materialis, et similiter virtus possibilis ».

(2) *Tract.* f. 253rb-va : « ad cuius evidenciam notamdum est quod, quia unus sensus particularis non apprehendit id quod alius, ideo est necessarius sensus communis, cuius est conferre sensibilia diversorum sensuum convenientiam vel differentiam in substantia una, quod non potest facere sensus particularis ; sicut probat Aristoteles : « non enim visus videt quoniam alia sunt dulcia ab albis, etc... ». Eodem modo necessaria est quedam potentia preter sensum et intellectum, conferens sensibilem cum intelligibili. Intellectus enim non comprehendit sensibile, nec sensus intelligibile, per se loquendo. Hec autem opinativa (*conj.* : *Ms.* opīo) est ratio, et est vis anime rationalis secundum quod coniuncta est corpori, et ab ea sumitur hec differentia « ratio-

dépendent pour une part du *De spiritu et anima*[1], rejoignent aussi la thèse averroïste de la différence spécifique de la nature humaine[2].

Toutes ces conceptions sont exprimées dans le corps du *Tractatus* selon un vocabulaire en partie différent. On répartit d'abord l'ensemble des facultés intellectuelles en deux catégories, dont l'une est passive et corruptible, l'autre au contraire séparable et incorruptible. Cette dernière, qu'il suffira de mentionner ici, comprend les intellects agent et possible, dont un centon de textes avicenniens explique les classiques opérations[3]. L'intellect passible, ou matériel, nous retiendra davantage, car il correspond fort exactement à la ratio *magis proprie sumpta* du lexique final. Qu'on en juge.

Sa première caractéristique est d'être la puissance la plus humble de l'intelligence, *vis inferior partis intellectivae*, celle qui est liée encore au sensible. Elle n'existe d'ailleurs dans l'âme raisonnable que dans la mesure où celle-ci est jointe au corps, car elle dérive précisément de leur union. Cette fois encore c'est dans la cellule médiane du cerveau que sens et intelligence se rejoignent. Aussi l'organe correspondant sera-t-il appelé *syllogistique* ou *rationnel*, suivant une expression qui explique la présence de cette faculté dans l'article *ratio* du lexique final[4]. Remarquons cependant que l'intellect matériel est étudié parmi les puissances intellectuelles, qu'ailleurs on le cite explicitement parmi les facul-

nalis » per quam separatur homo a substantiis inferioribus. Quia enim homo convenit cum superioribus per intellectum, cum inferioribus per sensum, nec sensibile nec intelligibile ponitur differentia hominis, sed rationale, per quod differt ab utrique. Preter hec est intellectus conferens intelligibile cum intelligibili. Dicit enim Aristoteles : « Sicut sensus comprehendit sensibilia et confert, ita intellectus intelligibilia confert ». Sic igitur triplex est vis collativa in homine, scilicet sensibilium ut sensus communis, intelligibilium ut intellectus, sensibilium ad intelligibilium, et e converso, ut ratio supradicta. Quia igitur per intellectum convenit homo cum superioribus substantiis incorruptibilibus, ideo intellectus est incorruptibilis ; quia vero per sensum convenit cum inferioribus que corruptibiles sunt, ideo sensus est corruptibilis. Similiter ratio que separat ab utrisque, cum sit coniuncti, cum sit coniunctum corruptibile, ideo et ratio est corruptibilis, intellectus vero incorruptibilis, sicut dicit Commentator ».

(1) *P. L.*, 40, col. 788, cap. XII : « Sensum et imaginationem cum ceteris animalibus communem habemus... Ratio autem inde incipit unde aliquid ocurrit quod nobis cum animalibus non sit commune ».

(2) Averroès, *III De anima*, texte 20 : « Et per istum intellectum quem vocat Aristotelem passibilem diversantur homines in quatuor virtutibus dictis in *Topicis*, quas Alfarabius numeravit in *Elenchis*. Et per istum intellectum differt homo ab aliis animalibus ; et si non, tunc necesse esset ut continuatio intellectus agentis et recipientis cum animalibus esset eodem modo ».

(3) Nous reprendrons cette doctrine ailleurs. Empruntée à une autre source littéraire, elle n'a guère de rapport dans le système peu unifié de Jean de la Rochelle avec le thème ici étudié.

(4) Cf. *supra*, p. 136, n. 1.

tés de la *pars intellectiva*[1]. Il faut donc lui appliquer une autre doctrine du *Tractatus*, qui refuse tout organe aux puissances de l'intelligence. La cellule rationnelle à laquelle l'intellect matériel est conjugué ne peut donc être qu'un pseudo-organe, qui dépend de lui sans cependant en être informé[2]. Il s'agit en tout cas d'une faculté spirituelle qui s'oppose radicalement aux puissances sensibles de l'âme.

L'intellect matériel aura pour seconde caractéristique, comme tout à l'heure la *ratio*, d'assurer le contact entre le sens et l'intelligence. Sans cet indispensable intermédiaire, la partie « séparable » de l'âme intellective ne pourrait en effet atteindre les phantasmes sensoriels dont cependant elle doit tirer ses *species*. La jonction se fera précisément dans la cellule rationnelle de l'intellect matériel, qui reçoit les phantasmes selon le mode original qui convient à son rôle mitoyen : ni universels au sens strict, puisqu'ils ne sont pas encore abstraits, ni tout à fait singuliers, ils sont de véritables universels qui cependant sont encore engagés dans le sensible. Et c'est en définitive sous un mode déjà virtuellement abstrait que l'intellect matériel présente le phantasme à l'action conjuguée des intellects agent et possible. D'où la formule : « il offre matériellement des *species* abstraites intelligibles »[3].

(1) *Tract.* f. 248va : « De divisione virtutis intellective apprehensive (*rubriq.*). Sciendum igitur quod est intellectus passivus et corruptibilis...(...). Intellectus autem passivus est vis inferior partis intellective... ». Les mêmes textes ont été repris par la *Summa*. Cf. la très médiocre édition Domenichelli, Prato, 1882, p. 288.

(2) Avant de diviser la *virtus intellectiva* en ses diverses puissances, Jean de la Rochelle démontre en effet qu'elle ne peut avoir d'organe corporel. *Tract.* f. 248ra « ...ergo natura intellectus est immaterialis ; ergo simplex, non utens organo corporali : quod concedendum est. Dicendum ergo quod virtus intellectiva non est in corpore eo quod determinet sibi partem corporis, quia nullius partis corporis est actus, sicut dicit Aristoteles, quemadmodum virtus visiva oculi et auditiva auris et cetere vire corporales, sed est in toto corpore tota, hoc est perfecta, sicut patet ex predictis ». Même texte, sauf la mention d'Aristote, et plusieurs fautes de lecture, dans la *Summa*, Domenichelli, p. 284. En ce qui concerne la nature exacte de l' « organe » que constitue la cellule logistique, notre interprétation est confirmée par celle des rédacteurs de la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, dont la doctrine en ces matières est constamment celle de Jean de la Rochelle. Quaracchi, II, p. 454 : « ...ita intellectus possibilis est animae prout est actus hominis : sed prout est separabilis, non ut sic est corporis quemadmodum est dicere de sensitiva, *nec actus determinatus tantum animae dum est in corpore, sicut dicitur de illa vi quae operatur in cellule logistica*, et illum actum non habet per se praeter corpus ».

(3) *Tract.* f. 248va : « Sciendum igitur quod est intellectus passivus et corruptibilis qui dicitur ab Aristotele materialis, et est intellectus separabilis et incorruptibilis. Intellectus autem passivus est vis inferior partis intellective coniuncte sensibili qua recipit species intelligibiles in phantasmatibus. Oportuit enim hanc vim esse, ut intellectus qui est separabilis species abstractis a phantasmatibus intelligeret. Et hec est vis continuans actus virtutis intellectualis cum actibus sensibilis. Hec enim ex phantasmatibus offert materialiter species abstractas intelligibiles. Hec autem virtus numquam est anime nisi dum coniungitur corpori ; provenit enim ex coniunctione anime rationalis ad corpus. Nominatur autem a quibusdam alio nomine rationalitas, a qua

Relevons en passant les emprunts littéraires les plus manifestes. La cellule rationnelle et la dépendance de l'intellect matériel à l'égard du corps se retrouvent au *De spiritu et anima*, comme on l'a signalé plus haut. Le nom de syllogistique est tiré du *Timée*, où il désigne aussi la cellule médiane du cerveau. Le mode mi-singulier mi-universel du phantasme enfin dérive sans doute lui aussi de la doctrine averroïste de la cogitative[1].

Cette description de l'intellect matériel rejoint et du même coup complète celle de la *ratio* que nous avons donnée plus haut d'après le lexique final du *Tractatus*. Les deux morceaux trahissent d'ailleurs les mêmes influences littéraires : Averroès et le pseudo-Augustin. Reste cependant une part considérable d'élaboration personnelle dont il serait intéressant de connaître l'auteur. Nous croyons en effet que Jean de la Rochelle utilise ici d'autres documents auxquels il emprunte le schéma essentiel de sa systématisation. Car son exposé dépasse indubitablement les sources littéraires déjà signalées ; et il semblera invraisemblable, pour qui a assidûment confronté le *Tractatus* avec les écrits dont littéralement il procède, que Jean de la Rochelle ait pu fournir l'effort doctrinal requis.

Une source latine, plus immédiate que les grandes « autorités[2] » déjà mentionnées, s'impose d'emblée. C'est en effet à Philippe le Chancelier que Jean de la Rochelle emprunte, de manière à peu près littérale, tout le passage qui explique les fonctions de la *ratio*. Nous recopions les deux exposés parallèles ci-dessous, en indiquant en italiques les emprunts tex-

dicta est media cellula cerebri sillogistica sive rationalis. Dicta est autem rationalitas sive ratio quia potens est accipere universalia in particularibus, quamvis non universale per modum universalis. Hec iterum virtus vocatur ab Aristotele intellectus passibilis et permixtus ».

Ce texte se retrouve, sauf la dernière phrase, dans la *Summa*, Domenichelli, pp. 288-289 Des nombreuses fautes de lecture du texte imprimé (*utilis* pour *universalis*, etc.) l'une signale peut-être une véritable correction de Jean de la Rochelle. Au lieu de « offert materialiter species abstractas », il porte « species *abstrahendas* ». Le caractère ambigu de ces phantasmes autorise l'une et l'autre interprétation, sans variation appréciable de la doctrine. Et comme cette *ratio* ne reparaît plus ailleurs dans la psychologie composite de Jean de la Rochelle, il faudra attendre une réédition de la *Summa* pour en décider.

(1) Averroès, *III De anima*, texte 63 : « ...non intendebat (Aristoteles) quod homo sensus comprehendit essentias rerum sicut quidam existimaverunt ; hoc enim est alterius potentie que dicitur intellectus. Sed intendebat quod sensus cum hoc quod comprehendit sua sensibilia propria, comprehendunt intentiones individuales diversis in generibus et speciebus ; comprehendunt igitur intentionem huius hominis individualis. et intentionem huius equi individualis, et universaliter intentionem uniuscuiusque decem predicamentorum individualium ; et hoc videtur esse proprium sensibus hominis. (...) Et ista intentio individualis est illa quam distinguit virtus cogitativa... » Cf. *etiam III De anima*, textes 6, 20, 33, etc.

(2) Cf. M. D. Chenu, « *Authentica* » et « *Magistralia* », *Divus Thomas* (Plaisance), XXVIII (1925), pp. 257-285.

tuels. Le reste est simple paraphrase, à l'exception de quatre interpolations dont l'origine sera examinée plus avant.

Tractatus de Anima (1).	*Summa* (2).
Ad cuius evidenciam notandum est *quod* quia *unus sensus particularis non apprehendat* id *quod alius*, ideo est *necessarius sensus communis*	Ad quod respondendum *quod unus sensus particularis non apprehendat quod alius, necessarius* fuit ut super hos esset *sensus communis*
cuius est conferre sensibilia diversorum sensibilium convenientiam vel differentiam in substantia una	*cuius esset conferre sensibilia sensuum diversorum convenientium vel differentium in substantia una :*
quod non potest facere sensus particularis ; sicut probat Aristoteles « non enim visus videt quoniam alia sunt dulcia ab albis, etc... ».	Interpolation A
Eodem modo necessaria est quedam potentia preter sensum et intellectum conferrens *sensibilem* cum *intelligibili.*	*eodem modo necessaria est potentia quedam preter intellectum et sensum* quae conveniat *intelligibili* et *sensibili.*
Intellectus enim non comprehendit sensibile, nec sensus intelligibile, per se loquendo.	*Intellectus enim non compredit sensibile* suo modo, *neque sensus intelligibile* suo modo.
Hec autem opinativa *est ratio, et est* vis *animae rationalis secundum quod conjuncta* est *corpori, et ab ea sumitur hec differentia « rationalis » per* quam *separatur* homo *a substantiis superioribus.*	*Hec autem est ratio et est anima rationalis secundum quod conjuncta corpori, et ab ea sumitur haec differentia « rationali »* quia *per* eam *separatur a superioribus* et inferioribus *substantiis,*
Quia enim homo *convenit cum superioribus per intellectum cum inferioribus per sensum nec sensibile nec intelligibili ponitur differentia hominis,* sed rationale per quod differt ab utrique.	*quia cum superioribus convenit per intellectum, cum inferioribus per sensum.* Unde *nec intelligibili ponitur differentia hominis.*
Preter *hec est intellectus, conferrens intelligibile cum intelligibili.*	Super *hoc autem est intellectus, conferens intelligibile cum intelligibili.*
Dicit enim Aristoteles : « sicut sensus comprehendit sensibilia et confert, ita intellectus intelligibilia confert. »	Interpolation B
Sic igitur triplex est vis collativa in homine, scilicet sensibilium ut sensus communis, intelligibilium ut intellectus, sensibilium ad intelligibilia, et e converso, ut ratio supradicta.	Interpolation C
Quia igitur per intellectum *convenit homo cum superioribus substantiis incorruptibilibus,* ideo et intellectus est incorruptibilis,	Unde cum in ea *conveniat homo cum superioribus substantiis* quae sunt *incorruptibiles.*

(1) Ms. Paris Nat. 15952, fol. 253rb-va, cf., p. 000, n. 2.

(2) *Ex Summa Philippi Cancellarii Quaestiones de Anima*, edidit L. W. Keeler, *Opuscula et Textus*, fasc. XX, Aschendorff, Münster in Westphalen, 1937, pp. 65-66.

quia vero per *sensum convenit cum inferioribus* que corruptibiles, ideo sensus est *corruptibilis*.

Similiter *ratio, quae separat ab utrisque, cum sit* conjuncti, cum sit conjuncti *corruptibile*,

ideo etiam ratio est corruptibilis, intellectus vero incorruptibilis, sicut dicit Commentator.

Necesse est *sensum* in quo *conveniat cum inferioribus corrumpi*.

Item *rationem, quae separat ab utrisque, cum sit* compositi quod est *corruptibile* necesse est et ipsum corrumpi.

Interpolation D

La dépendance immédiate est manifeste. L'interpolation C est une simple glose qui résume la doctrine déjà rapportée, et nous ne doutons pas qu'elle soit de Jean de la Rochelle lui-même. L'interpolation B est empruntée à la *Summa* de Philippe le Chancelier, chez qui elle figure quelques lignes à peine avant le texte démarqué :

Dicit enim *Aristoteles : « sicut sensus comprehendit sensibilia et confert*, ita *intellectus intelligibilia confert* (1) ».

...sicut *dicit Aristoteles* quoniam *sicut sensus comprehendit sensibilia et confert, intellectus intelligibilia* et *confert* (2).

L'interpolation D est pareillement empruntée à la *Summa* de Philippe, au début de l'article principalement exploité :

...ideo etiam *ratio est est corruptibilis, intellectus* vero *incorruptibilis*, sicut dicit *Commentator* (3).

Commentator super librum De anima ponit quod *ratio sit corruptibilis, intellectus* autem *incorruptibilis* (4).

Ce passage est d'une importance particulière. Car il ne montre pas seulement une nouvelle dépendance littéraire à l'égard de Philippe, dont un texte est ici commenté par un autre, il révèle encore la source des doctrines « averroïstes » de Jean de la Rochelle. Dans toute son œuvre, en effet, celui-ci ne cite l'Arabe que trois fois ; et il s'agit toujours du même texte, dont on voit ici qu'il est emprunté au Chancelier. Il semble donc que le Maître franciscain n'ait guère connu Averroès que par l'intermédiaire de sources latines, dont l'une au moins fut certainement la *Summa* de Philippe.

Reste l'interpolation A, dont on pourrait croire qu'elle fut simplement ajoutée par Jean de la Rochelle pour illustrer la doctrine rapportée. Il ne semble cependant pas que les choses soient aussi simples. Le premier membre de phrase (*quod non potest facere sensus particularis*) est sans doute une glose ajoutée par le compilateur. Mais observons la suite : « ... *sicut probat Aristoteles* « *Non enim visus videt quoniam alia sunt dulcia ab albis, etc.* »[5]. Plus encore que la formule d'introduction, l'*etc.* trahit une citation littérale. L'allusion est d'ailleurs manifeste à *III De*

(1) Jean de la Rochelle, *Tractatus*, *l. c.*, 253va.
(2) Philippe le Chancelier, *l. c.*, p. 65.
(3) Jean de la Rochelle, *l. c.*, 253va.
(4) Philippe le Chancelier, *l. c.*, p. 65.
(5) *Tact.* f. 253va cité p. 136, n. 2.

anima 426 b 17, auquel correspond dans l'arabo-latine *II De anima* texte 146. Or le texte cité ne correspond ni à la version faite sur l'arabe « *Sed impossibile est ut judicium judicet dulce esse alia ab albo*[1] », ni à celle tirée du grec « *Neque enim separatis contingit discernere quod alterum sit dulce ab albo*[2] ». Jean de la Rochelle doit donc citer ici un autre écrit, paraphrase, commentaire ou œuvre originale. auquel il emprunte cette citation à l'occasion d'un rapprochement doctrinal plus ou moins justifié.

L'autre passage du *Tractatus* trahit une dépendance littéraire analogue, dont nous n'avons malheureusement pu trouver la source. Il y est question, en effet, d'un intellect corruptible dont la notion, à en croire le texte, serait tirée d'Aristote. Et sans doute est-ce bien le νοῦς παθητικός du Stagirite qui est à l'origine de cette doctrine. Elle n'a cependant atteint son état actuel qu'en passant par plusieurs intermédiaires, dont l'un au moins doit être latin. Les versions latines médiévales du *De anima* traduisent en effet νοῦς παθητικὸς par *intellectus passivus*, lorsqu'elles sont d'origine grecque, ou *intellectus passibilis*, pour celle qui dérive de l'arabe. Ces expressions ne sont pas inconnues ici, mais on ajoute assez paradoxalement que cet intellect passif et corruptible est celui qu'Aristote appelait *matériel*[3]. Or, non seulement l'Aristote latin ignore cette traduction, mais le nom même d'intellect matériel lui est inconnu. On ne rencontre cette expression que dans les œuvres d'Alexandre d'Aphrodise, Avicenne, Algazel et Averroès. Mais chez ce dernier elle désigne toujours ce qu'on appelle ici l'intellect possible ; et chez les trois autres auteurs on appelle ainsi l'un des états de cet intellect, celui de pure puissance à l'égard de la connaissance. Le vocabulaire singulier de Jean de la Rochelle, d'autant plus inattendu qu'il pille toujours ses sources avec une littérale fidélité, trahit ici une élaboration lexicographique antérieure à son œuvre.

Il y a donc de sérieuses raisons de croire que Jean de la Rochelle s'inspire ici d'un auteur latin, qui avait avant lui ébauché l'essentiel de

(1) D'après le texte imprimé avec les œuvres d'Averroès, Venise, 1560, VII, f. 87v.

(2) Nous n'ignorons pas l'existence au XIIIe siècle de deux versions distinctes du *De anima, antiqua* et *nova*. Les mss que nous avions sous la main en rédigeant ce travail, et parmi lesquels les deux familles sont sûrement représentées (Cf. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt.*, XVII, 5-6), Münster in W., 1916, p. 195-196) ne révèlent cependant pas de divergences sensibles pour les passages ici utilisés. Nous citons le Copenhague, Thott, 164 f. 109r, dont la leçon s'écarte le moins de la citation de Jean de la Rochelle. Les autres mss (Vienne, Staatsbibl. 113 f. 49r ; 2291 f. 126va ; 2318 f. 153r ; Prague, Cap. Metrop. LXII (1307) f. 125 va) donnent : « Necesse enim esset tangens ipsum discernens discernere. Neque *utique* separatis contingeт discernere quod alterum sit dulce ab albo », avec cependant pour *utique* les variantes *in* et *etiam*.

(3) *Tract.* f. 248va : « Sciendum igitur quod est intellectus passivus et corruptibilis qui dicitur ab Aristotele materialis... ».

la doctrine. On lui attribuerait le nom et la notion d'intellect matériel, qui semble dériver d'une pensée influencée par Alexandre d'Aphrodise. Outre l'intellect matériel, qui a chez lui un sens différent, Alexandre connaît en effet un *intellectus ylealis ; ylealis-materialis*, la traduction était à la portée des hellénistes les plus modestes. Et d'autre part Alexandre définit cet intellect comme immergé dans le corps, instrument de l'intellect immatériel, résultant enfin de son union avec le corps et corruptible avec ce composé[1]. Autant de caractères qui l'apparentent à l'intellect matériel que l'on retrouve ici chez Jean de la Rochelle.

L'auteur de ces matériaux nous demeure inconnu. Il ne semble pas s'agir d'autres emprunts à la *Summa* de Philippe le Chancelier, quoiqu'en l'absence d'une édition complète on ne puisse définitivement se prononcer. Tout cela relève en tout cas d'un même complexe doctrinal, qui interprète des fragments de noètique gréco-arabe en fonction d'une conception augustinienne de l'homme.

Ces analyses littéraires éclairent singulièrement l'esprit du système composite de Jean de la Rochelle, et sa véritable attitude vis-à-vis d'Averroès. Sa doctrine si caractéristique de l'intellect matériel lui vient, pour l'essentiel, d'une tradition latine dont les matériaux, d'ailleurs très variés, étaient depuis longtemps organisés en une synthèse chrétienne d'une irréprochable orthodoxie. Outre le *De spiritu et anima*, et la tradition « augustinienne » qui en dérive, un système comme celui de Philippe le Chancelier suffirait à établir la pureté doctrinale de ces conceptions[2]. Les thèses psychologiques particulières que Jean de la Rochelle y ajoutera pourront sans doute modifier les détails techniques, ils ne pourront altérer l'inspiration générale du système. Observons dès lors ce que devient la noètique d'Averroès lorsqu'elle rencontre la pensée chrétienne dans ce cas privilégié.

Certains de ses éléments, il est vrai, demeurent inchangés. Car, dans l'original arabe comme dans son adaptation chrétienne, il s'agit d'une faculté mitoyenne, qui établit le contact entre le sens et l'intelligence, de part et d'autre elle est corruptible, elle exprime enfin dans les deux cas la différence spécifique de la nature humaine. Mais le contexte modifie radicalement la portée de ces thèses apparemment communes. La cogitative d'Averroès est une puissance de l'âme sensible, qui la dispose à recevoir le contact des intellects séparés ; la *ratio* de Jean de la Rochelle est une puissance de l'âme spirituelle qui lui permet de se pencher vers

(1) Alexandre d'Aphrodise, *De Intellectu et Intellecto*, édition G. Théry, *Autour du Décret de 1210 : II. Alexandre d'Aphrodise*, Bibliothèque Thomiste, VII, Paris, Vrin, 1926, p. 81.

(2) On n'étudiera pas ici pour elle-même la doctrine de Philippe le Chancelier ni ses rapports avec Averroès. C'est un sujet intéressant, qu'il faudra bien aborder un jour si l'on veut comprendre la première influence d'Averroès ; mais il faudrait un article séparé.

le corps. La cogitative est différence spécifique parce qu'elle permet à un corps animal privilégié d'atteindre les intelligences séparées ; la *ratio* est différence spécifique parce qu'elle permet à la plus infime des substances spirituelles de s'unir à un corps. L'une est mortelle parce qu'avec elle disparaît l'individu tout entier, l'autre parce que l'âme peut subsister sans le corps auquel elle avait été un temps unie. Et ce profond remaniement se fait ici de la manière la plus naturelle et la plus spontanée.

On voit dès lors quel anachronisme l'on commettrait en cherchant un averroïsme latin hérétique dès cette époque reculée. Les esprits de ce temps et de ce milieu sont rigoureusement imperméables aux erreurs d'Averroès, que leur mentalité irrémédiablement latine et chrétienne ne leur permettrait même pas de concevoir. Ils ne peuvent toucher une thèse ou un texte sans aussitôt les transposer selon des catégories augustino-chrétiennes d'autant plus impitoyables qu'elles sont inconscientes. Et c'est en fonction de cette puissante mais aveugle faculté d'assimilation qu'il faut comprendre la première influence d'Averroès dans le moyen âge latin. C'est elle qui permet à un Jean de la Rochelle d'assumer sans effort l'une des thèses les plus subversives du Commentateur, dont les textes les plus précis deviendront des commentaires du « ...ab anima in corpore fiunt, nec sine utroque fieri possunt » augustinien. Attitude curieuse, qui méritait d'être relevée chez l'un des fondateurs de l'école franciscaine, dont on sait l'irréconciliable opposition envers l'averroïsme plus tardif.

D. H. Salman, O. P.

LE QUODLIBET 9 EST BIEN DE SAINT THOMAS :
L'ARTICLE SUR L'INFINI EN ACTE EST A LUI SEUL PROBANT

M. le chanoine Glorieux, qui s'est fait une spécialité de la littérature quodlibétique aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles[1], est revenu par trois fois sur le sujet au cours de l'année 1946, et dans trois revues différentes[2]. Deux articles ont été consacrés par lui à saint Thomas. Le premier, qui se limite à l'examen du *Quodlibet 9*, « se termine... sur une note ouvertement défavorable à son authenticité »[3]. Le second est une étude critique des *Quodlibets 7* à *11*, et soulève à leur propos de multiples difficultés. Une chronique, enfin, fait le point des recherches entreprises jusqu'à ce jour sur la question du *Quodlibet*. Nous entendons simplement vérifier les affirmations de M. Glorieux relatives au *Quodlibet 9* de saint Thomas, assertions qui font l'objet du premier article, qui sont reprises et résumées dans le second[4] et qui sont évoquées à la fin de la chronique ci-dessus mentionnée[5].

I. LE RAISONNEMENT DE M. GLORIEUX

Voici comment M. Glorieux résume son argumentation : « Tel qu'il se présente à la date qu'on est forcé de lui assigner, 1257 au plus tard, 1256 ou avant même peut-être, il [le *Quodlibet 9*] est trop beau pour

(1) P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Biblioth. thomiste V, Paris, Vrin, 1925 ; *La littérature quodlibétique II*, Biblioth. thomiste XXI, Paris, Vrin, 1935.

(2) P. Glorieux, *Le plus beau Quodlibet de saint Thomas est-il de lui ?*, *Mélanges de science religieuse*, 3^e^ année, 1946, pp. 235-268 ; *Les Quodlibets VII-XI de S. Thomas d'Aquin*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XIII, 1946, pp. 282-303 ; *Où en est la question du Quodlibet ?*, *Revue du moyen âge latin*, II, 1946, pp. 405-414. = Nous désignerons respectivement ces trois articles par les sigles : *M. S. R.*, *R. Th. A. M.*, *R. M. L.*

(3) *R. Th. A. M.*, p. 297.

(4) *R. Th. A. M.*, pp. 296-297.

(5) *R. M. L.*, p. 413, fin.

pouvoir être de saint Thomas. Et cette affirmation n'est pas une boutade ou un paradoxe »[1].

Nous examinerons successivement les deux propositions auxquelles il est fait appel ici, et qui concernent respectivement la date et le caractère du *Quodlibet 9* ; puis nous déterminerons la valeur des indices littéraires qui indiqueraient, nous dit-on, un autre auteur que saint Thomas, et qui sont introduits par M. Glorieux en confirmation de sa thèse. Ce sera notre première partie. Il nous restera dans la suite à reprendre un à un les principaux articles du *Quodlibet* en question, et à discuter de « l'indiscutable supériorité[2] » qu'on leur attribue ; nous verrons du même coup à quelle place notre *Quodlibet* se situe dans l'œuvre de saint Thomas[3].

1° La date du *Quodlibet 9* d'après M. Glorieux

L'argument principal auquel recourt M. Glorieux pour dater le *Quodlibet 9* est le suivant : « Le *Quodlibet IX* a été connu et utilisé par Hannibald de Hannibaldis dans son Commentaire sur les Sentences, et même, de façon plus précise, au Second Livre de ce Commentaire. Or Hannibald de Hannibaldis, qui fut un des étudiants de saint Thomas et qui succéda en 1260-1262 à Guillaume d'Antona comme régent dans la chaire des étrangers à Saint-Jacques avant d'être créé, en décembre 1262, cardinal du titre des Douze Apôtres, avait dû lire les deux premiers livres des *Sentences* au plus tard en 1258-1259. C'est donc avant cette date que se place la dispute quodlibétique que nous étudions. Il suffit pour s'en convaincre de comparer la 8e question du *Quodl. IX*... : « Utrum angelus meruerit suam beatitudinem » avec la question parallèle du Commentaire d'Hannibald, *II Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2... C'est donc très certainement à Paris, au cours du premier enseignement parisien, que ce *Quodlibet* a été soutenu »[4].

Il est parfaitement exact qu'Hannibald de Hannibaldis fait à l'endroit cité de larges emprunts au *Quodlibet 9*, a. 8. Mais, si cet auteur a lu les *Sentences* avant 1260, rien ne prouve, comme nous l'a fait remarquer le R. P. Perrier, qu'il ait achevé avant cette date la composition de son *Commentaire*. Il est normal, au contraire, qu'il ait édité celui-ci après sa maîtrise, et jusque-là il a pu le mettre au point. L'argument de M. Glorieux ne nous assure donc pas que le *Quodlibet 9* doive être reporté au premier enseignement parisien de saint Thomas ; il montre seulement que cette dispute se place au plus tard au début du séjour en Italie.

(1) *R. Th. A. M.*, p. 296.
(2) *R. Th. A. M.*, p. 296.
(3) Une partie des renseignements que nous utiliserons nous ont été fournis par les Révérends Pères H. Dondaine et J. Perrier, que nous remercions.
(4) *M. S. R.*, p. 241-242.

M. Glorieux continue : « Et sans doute en faut-il fixer la date en 1258, sinon même plus tôt, pour peu qu'on tienne compte d'une autre indication, assez ténue peut-être, mais intéressante, fournie par la question 5[1] ». Il s'agit de l'emploi (*Quodl. 9*, a. 5, ad. 3) du mot *transsubstantiation* qui, d'après le P. Motte[2], d'usage fréquent chez saint Thomas « jusqu'à la dist. 8 q. 2 du IV[e] livre sur les *Sentences*, baisse brusquement dans des proportions énormes, pour céder la place aux mots *conversio* et *convertere*, qui deviennent nettement prédominants à partir de l'art. 3 de cette même question. Cette prédominance est notamment écrasante dans les dist. 10 et 11 des *Sentences*, absolue dans la *Somme contre les Gentils*, et dans le traité de l'*Eucharistie de la Somme*[3] ». « Dans ces conditions, conclut M. Glorieux, la présence du terme « transubstantiata » dans le *Quodlibet* qui nous occupe, n'incite-t-elle pas à le reporter aussi haut que possible (comme le P. Motte le propose pour le *Quodl. VII* où semblable motif revient), vers le temps où saint Thomas lisait ou du moins rédigeait son *IV[e] livre sur les Sentences*[4] ? Il y a certainement de fortes présomptions en faveur d'une date voisine de 1256 » [5].

Soulignons seulement, avec M. Glorieux lui-même, qu'il s'agit d'une « indication assez ténue », et que la prédominance en question ne devient absolue que dans la *Somme contre les Gentils*. Si donc on retient l'argument, bien qu'il soit basé sur *un seul emploi* du mot « transsubstantiata », c'est avant 1260, 1264 peut-être, date extrême du *IV[e] Contra Gentiles*, qu'il faudrait placer le *Quodlibet 9*. A nouveau rien ne nous impose de reporter celui-ci au premier enseignement parisien de saint Thomas, encore moins au début de cet enseignement.

Nous verrons plus loin, à propos de l'article 1 du *Quodlibet*, qu'il faut dater celui-ci selon toute vraisemblance de décembre 1256. M. Glorieux a donc vu juste en fixant le *Quodlibet 9* « en décembre 1256 au plus tard »[6] ; mais, si la conclusion est exacte, elle ne sort en aucune façon de sa double argumentation, qui nous laisse au moins quatre ans de plus.

M. Glorieux ajoute en note : « Signalons cependant un dernier rapprochement qui pourrait être un indice de même sens. En juin 1256, au Chapitre Général des Frères Prêcheurs qui se tint à Paris, furent reçues

(1) *M. S. R.*, p. 242.

(2) A. R. Motte, *La chronologie relative du quodl. VII et du commentaire sur le IV[e] livre des Sentences*, dans *Bulletin thomiste* (avril 1931). Notes et communications, pp. 29*-45*.

(3) *M. S. R.*, p. 342.

(4) M. Glorieux signale en note (*M. S. R.*, p. 243, note 1) : « Sur cette date, antérieure certainement à la mi-mai 1257, voir du même A. R. Motte, *La date extrême du commentaire de saint Thomas sur les Sentences*, dans *Bull. thom.* (juillet 1931), pp. 49*-61* ».

(5) *M. S. R.*, p. 243.

(6) *M. S. R.*, p. 252, fin.

en grande solennité les reliques de Pierre le martyr (Pierre de Vérone O. P., l'inquisiteur mis à mort le 29 avril 1245). Sa canonisation datait du 24 mars 1253. Ne serait-ce pas là l'occasion qui fit soulever à la dispute quodlibétique la 16e et dernière question : « Utrum omnes sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria vel aliqui eorum in inferno ? »[1] C'est une indication intéressante, en effet, qui peut corroborer une thèse plus solidement établie.

2° Le *Quodlibet 9* trop beau pour être de saint Thomas en 1256-1257 d'après M. Glorieux

M. Glorieux adresse au *Quodlibet 9* des louanges incessamment répétées. On peut, « sans exagération, le considérer comme le meilleur, le plus remarquable de tous. Chez lui, pas de questions faibles... ; ou du moins... pas de questions faiblement traitées »[2]. « Il se distingue des autres par sa vigueur d'une part, par sa rigueur et sa sobriété d'autre part »[3]. Il manifeste une « pensée personnelle »[4], etc., etc. Bien mieux, on peut « reprendre les unes après les autres ses diverses questions et les comparer avec les autres ouvrages authentiques de saint Thomas qui traitent des mêmes problèmes, on constate l'indiscutable supériorité du *Quodlibet*, tant pour la pensée que pour l'expression. Il peut sans difficulté soutenir la comparaison avec la *Somme*. Il l'emporte sur beaucoup d'œuvres intermédiaires : le *Contra Gentiles* par exemple, le *De Veritate*, etc. »[5].

A ces premières affirmations M. Glorieux en joint une autre : « Le *Quodlibet IX* est trop beau, trop parfait pour pouvoir à cette date-là [décembre 1256], être attribué à saint Thomas ; il témoigne d'une maîtrise trop grande de l'expression, d'une netteté et d'une hardiesse de pensée, d'une prise de position trop marquée sur les problèmes qu'il aborde, pour provenir du jeune maître inaugurant seulement alors son enseignement doctoral »[6]. En outre, et c'est plus sérieux, maintenir l'attribution du *Quodlibet 9* à saint Thomas impliquerait dans ses ouvrages ultérieurs « un recul de la pensée, une vigueur moins grande dans l'expression », qui nous obligeraient « à conclure à une évolution non pas progressive mais régressive »[7].

Pour étayer cette dernière assertion M. Glorieux recourt au P. Pelster, qui place le *Quodlibet 9* « au point de vue doctrinal après le *De Veritate*,

(1) *M. S. R.*, p. 243, note 2 ; cf. p. 265.
(2) *M. S. R.*, pp. 243-244.
(3) *M. S. R.*, p. 244.
(4) *M. S. R.*, p. 249.
(5) *R. Th. A. M.*, p. 296.
(6) *M. S. R.*, p. 253.
(7) *M. S. R.*, p. 254.

II, 10, comme après le *Contra Gentiles*, et évidemment après le *Commentaire sur les Sentences* ; par contre avant la *Somme* et le *De Unione* »[1]. La postériorité en question est d'abord fondée sur une attribution du *De causis* au Philosophe à l'article 5 du *Quodlibet*[2] ; nous y reviendrons bientôt, pour reconnaître qu'autant que nous sachions l'attribution du *De causis* à Aristote ailleurs que dans une objection est un fait unique dans toute l'œuvre de saint Thomas. Mais le P. Pelster fait également appel à un argument doctrinal, l'évolution de saint Thomas sur le problème de l'infini actuel et de sa possibilité, et situe en conséquence le *Quodlibet 9*, a. 1, après 2 *De Veritate*, a. 10 et 2 *Contra Gentiles*, c. 38. Par le fait même, c'est après 1260, date proposée pour le 2 *Contra Gentiles*, qu'il fixe chronologiquement notre *Quodlibet*[3].

Dom Lottin est invoqué à son tour qui, « à propos de la question consacrée à l'*imperium* [*Quodl. 9*, a. 12]..., présente le *Quodlibet IX*, *9* (*sic*) et le *De Veritate*, XXII, 12 »[4] « comme très intimement apparentés, ce qui nous invite à les dater d'une même époque. (Or le *De Veritate* 22 vient se placer en octobre 1258)[5]. Et nous sommes tentés d'ajouter : le texte du *De Veritate* 22 semble dans sa formule abstraite « inclinationem quamdam » faire allusion au texte *plus concret et plus clair*[6] du *Quodl. IX* »[7]. « On serait donc porté à placer ce *Quodl. 9*... entre la q. 2 et la q. 22 du *De Veritate* »[8].

Enfin « le P. Roland-Gosselin, lui, à propos de l' « unicum esse in Christo » dont traite le *Quodlibet IX*, 3, mettrait ce dernier assez près du *De Unione Verbi*. Il enregistre toute une courbe dans la pensée de saint Thomas, partant du *Commentaire sur les Sentences*, passant par le *Quodl.* et le *De Unione*, puis le *Compendium* et se terminant par la *Somme* où il rejoindrait son point de départ. Le *Quodlibet* serait apparenté au *De Unione* et au *Compendium* »[9] (« tous deux vers la fin de la carrière enseignante de saint Thomas ; contemporains sans doute de la III[a] Pars »[10])[11].

(1) *M. S. R.*, p. 254.

(2) *M. S. R.*, p. 239.

(3) *M. S. R.*, pp. 240-241. Voir Pelster, *Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. III. Das Quodlibet 9*, dans *Gregorianum*, 1929, pp. 387-403. — Cf. P. Synave, Compte rendu dans *Bulletin thomiste*, 1930, pp. 114-122.

(4) *M. S. R.*, p. 254.

(5) La parenthèse est de M. Glorieux.

(6) C'est M. Glorieux qui souligne.

(7) O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*, tome I, Abbaye du Mont-César, Louvain, 1942, p. 418, note 3, tel qu'il est cité par M. Glorieux, *M. S. R.*, p. 254.

(8) O. Lottin, *loc. cit.*, p. 419, en note, non cité par M. Glorieux.

(9) *M. S. R.*, p. 254.

(10) *M. S. R.*, p. 254, note 3.

(11) M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Biblioth. thomiste VIII, Le Saulchoir, Kain, 1926, pp. 194-197.

On remarquera qu'aucun des trois auteurs cités ne conclut à une évolution régressive de saint Thomas, et ne nie par suite l'authenticité du *Quodlibet 9*. Tous, au contraire, le situent après les *Sentences* dans une courbe doctrinale qu'ils s'efforcent de retracer. Il est vrai que M. Glorieux fait directement appel à eux pour montrer que « le *Quodlibet* peut soutenir sans aucun doute la comparaison avec les derniers ouvrages de saint Thomas, avec sa *Somme* en particulier »[1]. Mais cela non plus n'est pas dit.

Nous expliquerons plus loin comment le *Quodlibet 9*, a. 1, se place sans difficulté avant le *Contra Gentiles*, et vient juste après 2 *De Veritate*, a. 10, qui est des premières semaines de décembre 1256 ; l'étude du P. Pelster dans ces conditions n'aura plus rien qui doive nous gêner. La même date de décembre 1256, que nous proposerons, s'accorde on ne peut mieux, d'autre part, avec les conclusions de Dom Lottin à propos de l'article 12 : « entre la q. 2 et la q. 22 *De Veritate* », c'est-à-dire entre octobre 1256 et octobre 1258 ; que le texte du *Quodlibet* soit « plus concret et plus clair » que la formule abstraite du *De Veritate* 22, ne nous paraît pas suffisant pour parler d'une régression, quand Dom Lottin lui-même considère les deux passages comme « très intimement apparentés », et ajoute que le texte du *De Veritate* semble faire allusion à celui du *Quodlibet*. Enfin le P. Roland-Gosselin est beaucoup plus réservé qu'on ne le dit : « Lequel de ces exposés, écrit-il, nous livre la pensée dernière de saint Thomas ? Il serait téméraire de le décider d'après les simples rapports logiques des variations qui les distinguent »[2] ; on ne peut donc s'appuyer sur son rapprochement entre le *Quodlibet 9*, a. 3, et le *De unione Verbi*, qu'il situait d'ailleurs, comme le *Compendium*, avant la *Somme*[3], pour en conclure que celle-ci marque une régression sur le *Quodlibet*, et qu'en fin de carrière seulement saint Thomas aurait atteint à la maîtrise de l'auteur inconnu du *Quodlibet 9 ;* même si, comme beaucoup le pensent, le *De Unione* et le *Compendium* sont très tardifs, on ne peut tirer des suggestions du P. Roland-Gosselin plus qu'il n'y prétend lui-même.

Mais M. Glorieux entreprend lui-même l'analyse des évolutions doctrinales. Le premier article du *Quodlibet* surtout, relatif à la possibilité de l'infini en acte[4], mais également les articles 2 sur la pluralité d'hypostases dans le Christ[5], 4 sur l'unique filiation dans le Christ[6], 5 sur les accidents eucharistiques[7], 7 sur la connaissance des anges bienheureux[8],

(1) *M. S. R.*, p. 253.
(2) *Loc. cit.*, p. 196.
(3) *Loc. cit.*, pp. 196-197.
(4) *M. S. R.*, pp. 240-241 et 254-258.
(5) *M. S. R.*, pp. 258-259.
(6) *M. S. R.*, pp. 251-252.
(7) *M. S. R.*, pp. 246-247 et 259.
(8) *M. S. R.*, pp. 249 et 259.

8 sur le mérite par l'ange de sa béatitude[1], 9 sur le mouvement chez les anges[2], 12 sur l'« imperium »[3], 13 sur l'accroissement de la charité[4], 15 sur la pluralité des prébendes ecclésiastiques[5], 16 sur l'infaillibilité de l'Eglise dans la canonisation des saints[6], sont pour lui autant d'occasions de célébrer le *Quodlibet 9*, et le conduisent à déclarer qu' « il est trop parfait... pour être de lui [saint Thomas] à la date qu'on est forcé pourtant de lui assigner »[7].

Aussi, « tout se résout parfaitement si l'auteur du *Quodl. IX* est distinct de saint Thomas »[8] ; et M. Glorieux engage un savant procès en recherche de paternité, pour s'arrêter en fin de compte à la candidature d'Elie Brunet, dont nous n'avons aucun écrit et dont nous ne savons à peu près rien sinon qu'il a enseigné à Saint-Jacques de 1248 à 1256. Ainsi le Fr. Elie, de Bergerac, ignoré par nous depuis sept siècles et, qui plus est, par ses contemporains eux-mêmes, se voit dressé « à côté d'Albert le Grand » à une hauteur que saint Thomas d'Aquin, après avoir été son auditeur, n'atteindra qu'au bout de quelque quinze ou vingt ans d'enseignement. M. Glorieux ne recule pas devant ce paradoxe[9], et trois revues on ne peut plus sérieuses publient sa découverte.

En face de cette hypothèse, une seule méthode s'offre à nous pour la contrôler, puisque nous acceptons que le *Quodlibet 9* se place en décembre 1256 ; c'est de reprendre un à un les principaux articles auxquels on fait appel et de les soumettre à notre tour à une critique aussi objective que possible. Tel sera l'objet des chapitres suivants de cette étude.

Notons seulement pour le moment l'insistance avec laquelle M. Glorieux revient sur le caractère très affirmatif de notre *Quodlibet*. Est-ce bien là le signe que son auteur est un maître aguerri, tenant sa dernière dispute, « en pleine possession de son talent, de sa doctrine, ayant depuis huit ans qu'il enseignait, pris nettement position sur tous les grands sujets qu'on a pu lui soumettre, capable de les déterminer sans hésitation »[10] ? Bref, faut-il en conclure que nous sommes en présence d'un texte du vieil Elie Brunet plutôt que de saint Thomas promu depuis une année seulement à la maîtrise en théologie ? M. Glorieux, qui est un homme d'expérience, nous concédera sans peine, croyons-nous, que le fait d'être très affirmatif est plus une marque de jeunesse que de

(1) *M. S. R.*, pp. 238 et 250-251.
(2) *M. S. R.*, pp. 245-246.
(3) *M. S. R.*, pp. 244-245
(4) *M. S. R.*, pp. 249 et 259.
(5) *M. S. R.*, pp. 248 et 259.
(6) *M. S. R.*, pp. 247-248.
(7) *M. S. R.*, p. 259.
(8) *M. S. R.*, p. 259.
(9) *M. S. R.*, pp. 262-266 « Rêves creux ? Pures hypothèses ? Nous ne croyons pas », p. 265.
(10) *M. S. R.*, p. 265.

maturité. Nous le vérifierons justement à propos du fameux article premier sur la possibilité de l'infini en acte.

3° Les indices littéraires dénotant selon M. Glorieux un autre auteur que saint Thomas

« Pour peu que l'on retienne cette hypothèse, de l'attribution à un autre que saint Thomas, on s'aperçoit que divers indices, d'ordre littéraire cette fois, s'en accommoderaient fort bien. Certaines particularités en effet, que l'on ne peut manquer de relever dès lors que l'attention est attirée sur ce problème, soulignent ses divergences d'avec les autres disputes quodlibétiques. Qu'il suffise de signaler à ce propos : sa longueur et celle de ses questions ; le caractère unique de son prologue ; ses citations nombreuses de philosophes anciens ; ses formules spéciales enfin »[1].

Que le *Quodlibet 9* soit le plus long de la série 7 à 11, c'est un fait ; mais il occupe seulement une page de plus que le *Quodlibet 8* dans les éditions Lethielleux ou Marietti. Et d'autre part, si ses articles sont en moyenne plus développés, cela tient, non à leur exceptionnelle extension, mais à l'absence presque complète chez lui de questions rapidement résolues. Il n'y a rien en tout cela qui tranche vraiment sur les autres disputes quodlibétiques de saint Thomas[2].

C'est un fait aussi que le *Quodlibet 9* n'est pas divisé selon le schème tripartite que l'on retrouve dans les disputes 1, 2, 3, 5, 6, 10, 11, 12 ; mais les *Quodlibets 4*, *7* et *8* font également exception. Quant à l'appel au Christ-chef et à ses membres, anges et hommes, il s'explique fort bien si l'on considère que les articles 2, 3 et 5 traitent directement du Christ, et que saint Thomas dans son *Commentaire* sur le *III^e Livre des Sentences* (qu'il est peut-être en train de mettre au point en décembre 1256 pour le livrer au public) a consacré une question entière (dist. 13, q. 2) à la grâce capitale[3], et l'a étudiée successivement dans son rapport avec les anges et avec les hommes (a. 2, qles 1 et 2)[4].

Pour ce qui est du recours aux philosophes de l'antiquité (vingt et une mentions d'Aristote, plus une du *De causis* et une du *De animalibus*, trois d'Averroès, trois d'Algazel, six d'Avicenne et une du *De intelligentiis*), s'il est plus fréquent que dans les autres *Quodlibets*, comme l'assure M. Glorieux, il ne l'est pas plus, semble-t-il, que dans les passages parallèles des autres œuvres de saint Thomas[5].

(1) *M. S. R.*, pp. 259-260

(2) *M. S. R.*, p. 260.

(3) Noter que dans 3 *Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 1, n° 75, le Christ est présenté comme chef à la fois « secundum divinam naturam » et « secundum humanam naturam », de la même façon qu'au début du *Quodlibet 9*.

(4) *M. S. R.*, pp. 260-261.

(5) *M. S. R.*, p. 261.

Reste « l'emploi assez fréquent de la première personne du singulier, dont saint Thomas s'abstient plutôt, en règle générale »[1] ; et M. Glorieux en donne *quatre* exemples. Il est vrai qu'à l'ad. 3 de l'article 2, on trouve l'expression : « Verius tamen puto » ; cependant, partout ailleurs, dans le reste de l'article les formules sont à la troisième personne du singulier ou à la première du pluriel ; et de même, à la distinction 6 du *Commentaire sur le III^e Livre des Sentences*, dans la question 2 où est analysée la seconde des opinions sur l'union hypostatique recensées par le Lombard, celle justement qui fait l'objet de notre article, on rencontre au moins deux fois : « dico » (*3 Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2, n° 80 et n° 84). On peut voir également un « concedo » dans le *De Veritate*, à la fin de l'article 9 de la question 2, celui qui précède immédiatement et provoque l'étude de l'infini actuel, étude dont la conclusion sera donnée quelques jours plus tard à l'article 1 de notre *Quodlibet*. Les deux exemples suivants de M. Glorieux sont plus frappants : « Quia una est quantitas per quam pluribus sum aequalis, in me non est nisi una relatio realis... Quia una nativitate ex patre et matre genitus fui, una filiatione reali dicor filius utriusque » (*Quodl. 9*, a. 4) ; il faut reconnaître que saint Thomas n'a pas l'habitude[2] de se mettre ainsi en avant, et qu'il ne le fait pas dans les passages parallèles ; mais l'animation de la dispute quodlibétique peut expliquer la chose au cours de la discussion et conséquemment de la rédaction ultérieure ; d'ailleurs les textes correspondants de *III^e Sent.*, dist. 8, a. 5 et *Quodl. 1*, a. 2, comportent le premier un « concedo » (n° 61), le second un « reputo » et un « dico » (fin du corps). Quant au quatrième exemple : « Et haec opinio... prae ceteris mihi magis placet » (*Quodl. 9*, a. 8), il nous fournit plutôt un argument solide en faveur de l'authenticité du *Quodlibet*, étant donné que dans le passage parallèle de *II Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 3, saint Thomas déclare à propos de la même opinion : « Quae opinio mihi magis placet ».

M. Glorieux signale enfin un certain nombre de formules typiques, et d'abord celles-ci : « Quod qualiter esse possit, hinc considerandum est » (a. 5), « Quod qualiter possibile sit, videndum est » (a. 7). Or, à la question 2 *De Veritate*, dans les articles 9 et 10 qui ont suscité l'article 1 de notre *Quodlibet*, on trouve : « Quod qualiter sit, considerandum est » (a. 9), « Ad videndum qualiter sit..., considerandum est » (a. 10) ; et dans *I Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1, qui touche déjà au problème de l'infini : « Quod qualiter sit, investigandum est » ; et nous avons seulement noté, sans faire de recherches particulières, quelques textes qui nous sont tombés sous les yeux. On trouverait sans doute aussi, en s'en donnant la peine, des expressions analogues à celles que cite encore M. Glorieux :

(1) *M. S. R.*, p. 261.

(2) Voir cependant dans le *De unitate intellectus* (Mandonnet, p. 66) : « Unde et intellectus meus quando intelligit se intelligere, etc. ».

« Sed illud non videtur rationabiliter dici » (a. 1), « Ideo approbato quod in homine » (a. 11) ; mais le jeu en vérité n'en vaut pas la chandelle[1].

Quant à la définition de la charité donnée à l'article 13 (et non pas 16) : « congregatio sui ad Deum », elle n'a rien d'étonnant pour qui a lu le livre des *Noms divins* de Denys et le *Commentaire* qu'en a fait saint Thomas ; celui-ci au reste écrira plus tard spontanément, sans que l'objection posée l'invite aucunement à une telle formulation de sa pensée : « Amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum;... sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa... » (*I*^{a}-*2*^{ae}, q. 73, a. 1, ad 3), ou encore : « (Amor) congregat in unum omnes vires et movet eas in amatum » (*In psalmum 26*, n° 3)[2].

4° Le « secundum Philosophum in libro De causis »

Nous avons signalé plus haut, p. 5, comment, fait unique à notre connaissance dans toute l'œuvre de saint Thomas, le *De causis* était attribué au Philosophe dans un corps d'article, au cours de la question sur les accidents eucharistiques (*Quodl. 9*, a. 5) ; et nous avons vérifié la chose sur un bon manuscrit, *Dôle 81*. Le R. P. H. Dondaine nous communique à ce propos les renseignements suivants.

Quinze articles dans le premier livre des *Sentences*[3], et vingt dans le deuxième[4] citent le *De causis*. Sur ces trente-cinq lieux, sept seulement attribuent l'ouvrage au Philosophe, et ils sont tous les sept antérieurs au *II*^{e} *Livre des Sentences*, dist. 18, q. 2, a. 2, ad 1, qui marque une réserve assez nette : « Celui qui a composé ce livre ».

Des sept endroits en question, seul *II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 6, ad. 5, paraît engager une adhésion de saint Thomas à l'attribution courante du *De causis* au Philosophe. Les six autres sont des arguments pour et contre, préparatoires à la solution : ce sont des matériaux communs de

(1) *M. S. R.*, p. 262.

(2) *M. S. R.*, pp. 262 et 266. Voir aussi le *III*^{e} *Livre des Sentences* auquel nous revenons toujours, dist. 27, q. 1, a. 1, où la définition dyonisienne de l'amour, « virtus unitiva et concretiva », est étudiée tout au long.

(3) *I Sent.*, dist. 4, q. 1, a. 2, c. ; dist. 8, q. 1, a. 2, s. c. (*Philosophus*) ; a. 3, s. c. (*Philosophus*) ; dist. 12, q. 1, a. 2, obj. 1 (*Philosophus*) ; dist. 14, q. 2, a. 1, obj. 2 (*Philosophus*) ; dist. 17, q. 1, a. 5, ad 3 ; dist. 19, q. 2, a. 1, obj. 1 ; dist. 22, q. 1, a. 1, obj. 1 (*Philosophus*) ; dist. 33, q. 1, a. 2, c. ; dist. 34, q. 3, a. 2, ad 3 ; dist. 35, q. 1, a. 1, obj. 1 et 2 ; dist. 37, q. 1, a. 1, obj. 1 ; dist. 38, q. 1, a. 2, c.; dist. 42, q. 1, a. 2, 2° s. c. (*Philosophus*) ; dist. 43, q. 1, a. 2, obj. 4 ; ibid., ad 4.

(4) *II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 3, obj. 1 ; ibid., c. ; a. 4, c. ; a. 6, obj. 5 ; ibid., ad 5 (*Philosophus*) ; dist. 2, q. 1, a. 1, obj. 1 ; q. 2, a. 3, c. ; dist. 3, q. 1, a. 1, obj. 5 ; ibid., c. ; ibid., ad 5 ; a. 2, c. ; q. 3, a. 1, 2° s. c. ; ibid., c. ; a. 2, 2° s. c.; dist. 4, q. 1, a. 1, c. ; dist. 13, q. 1, a. 1, obj. 2 ; dist. 17, q. 1, a. 2, s. c.; q. 2, a. 1, obj. 3 ; dist. 18, q. 2, a. 2, obj. 1 et 5 ; ibid., ad 1 (*ille qui librum illum composuit*) et ad 2 ; dist. 19, q. 1, a. 1, c. ; dist. 23, q. 2, a. 1, c. ; dist. 32, q. 2, a. 2, c.; dist. 39, q. 3, a. 1, c. ; dist. 41, q. 1, a. 2, c.; dist. 44, Exp. textus.

la problématique théologique contemporaine, qui n'engagent pas nécessairement l'auteur[1].

Le P. Mandonnet avait relevé encore une pareille attribution dans le *De potentia* (7 *De pot.*, a. 2, obj. 6), mais c'est à nouveau dans une objection : cf. *Rev. des sciences phil. et théol.*, 1926, pp. 494-497.

Le cas du *Quodlibet 9*, a. 5, a donc quelque chose d'insolite ; mais l'indication est bien ténue.

II. L'ARTICLE PREMIER DU QUODLIBET 9

M. Glorieux fonde sa thèse avant tout sur le premier article du *Quodlibet ;* c'en est à ses yeux « le meilleur exemple, et qu'il faut considérer à lui seul comme probant »[2] ; aussi consacre-t-il à cet article près de quatre pages[3]. Voici d'ailleurs comment il résume lui-même son argumentation et ses conclusions.

« Pour n'en donner qu'un exemple, sa première question [du *Quodlibet 9*] : « Utrum Deus possit facere infinitum in actu », aborde ce problème de l'infini actuel qui revient encore à quinze autres reprises dans ses œuvres [de saint Thomas]. Or il [le *Quodlibet*] prend immédiatement et nettement position, et tranche la question *ex professo*. Point d'hésitation ; point de complaisance pour les idées d'Algazel ; adhésion sans réserve à la thèse anti-infinitiste ; formules frappantes pour l'énoncer. Mettre semblable déclaration au début de l'œuvre de saint Thomas ce serait avouer dans toute l'évolution subséquente de sa pensée (fort bien connue grâce aux nombreux passages qui traitent du sujet) une régression, un désaveu de sa première attitude, suivi d'une lente remontée qui n'aboutirait qu'en 1270 à un point à peu près semblable, mais aux expressions moins fortes »[4].

Sans épiloguer sur la présentation que M. Glorieux fait de la pensée thomiste relative à l'infini en acte, nous irons droit à l'article 10 de la question 2 *De Veritate* pour montrer comment le *Quodlibet 9*, a. 1, en est le complément. Nous situerons ensuite ces deux textes par rapport à l'œuvre antécédente et subséquente de saint Thomas, ce qui nous permettra de juger en même temps quelle est la valeur exacte de notre *Quodlibet*.

1° 2 De Veritate, a. 10

Dans la question 2 *De Veritate* saint Thomas traite de la science divine, et en vient à l'article 8 à la connaissance par Dieu de ce qui n'existe

(1) *II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 6, obj. 5, résume lui-même une difficulté exposée par saint Albert *hoc loco*.

(2) *M. S. R.*, pp. 254-255.

(3) *M. S. R.*, pp. 254-258.

(4) *R. Th. A. M.*, pp. 296-297.

pas, les réalités passées ou futures, et les possibles qui ni ne sont, ni ne furent, ni ne seront. Or, on l'a démontré (a. 5), Dieu connaît les singuliers ; il connaît donc des choses en nombre infini, au moins de science de simple intelligence (les possibles), et même de science de vision, si l'on croit le monde éternel et que l'on refuse l'idée complètement absurde d'un monde cyclique où réapparaîtraient périodiquement les mêmes êtres numériquement identiques. Il faut dès lors expliquer, et c'est le but de l'article 9, comment Dieu peut connaître des choses en nombre infini. A ce propos, saint Thomas est conduit à distinguer l'infini « continu » et l'infini « discret », celui de la grandeur et celui de la multitude, et concède purement et simplement que Dieu connaît (s'il en existe) des choses infinies en acte, qu'elles le soient par leur étendue comme un corps infini, ou par leur nombre. Mais en fait, est-il ajouté dans la réponse à la deuxième objection, il n'en existe pas ; parler, en effet, d'infini en acte exclut le cas des possibles, et nous limite aux réalités présentes : « Non est ex parte scientiae quod Deus infinita non videat, sed ex parte ipsorum visibilium quae non sunt ; si vero esse ponerentur infinita vel actu vel successive, procul dubio ea Deus cognosceret scientia visionis ».

Cependant, voici qu'est ainsi posé *incidemment* un nouveau problème, qui s'écarte du sujet traité tout au long de la question 2, la science divine, et qui fournit la matière de l'article 10. Il est vrai que cet article est annoncé dans le prologue de notre question ; mais cela n'implique pas qu'il ait été prévu, cette insertion pouvant être une addition faite au moment de la rédaction. Saint Thomas d'ailleurs est formel : « Decimo quaeritur et fuit quaesitum *incidenter*... », déclare-t-il avant de présenter la première objection ; et il y revient à la fin de sa réponse avant d'aborder les arguments : « Quia hic *incidenter* motum est ... ».

En discutant, en effet, de la connaissance par Dieu de choses infinies, saint Thomas avait résolu la question dans toute sa généralité, sans se préoccuper de l'existence ou non d'infinis *en acte ;* et c'est seulement en répondant à la deuxième objection qu'il avait été amené à nier qu'il en existât en fait. Serait-ce que Dieu, s'il peut en droit connaître un corps infini ou une multitude actuellement infinie, ne pourrait les créer ? Le problème a dû être soulevé en cours de discussion ou après la leçon ; et le maître ne s'est pas cru autorisé à passer outre la fois suivante, quitte à rompre l'ordonnance de ses disputes. Il se demande donc : « Utrum Deus possit facere infinita », et propose cinq arguments dont trois concluent affirmativement et deux négativement.

La réponse commence par une double distinction, d'une part entre l'infini en puissance ou successif, comme seraient des générations corporelles ou une division du continu à l'infini, et l'infini en acte, comme serait une ligne sans termes, d'autre part entre l'infini « per se », comme serait une multitude infinie de causes ordonnées et d'effets ayant entre

soi une dépendance essentielle (pierre, bâton, main, muscles, chaleur intérieure, âme, etc.), et l'infini « per accidens », comme serait la multitude indéfinie de scies qu'employerait successivement un ouvrier éternel.

Ceci dit, diverses opinions ont été émises au sujet de l'infini.

« Certains philosophes de l'antiquité ont admis, en effet, l'existence en acte d'un infini, non seulement « per accidens », mais également « per se », car ils considéraient que ce dont ils faisaient le principe de toutes choses devait nécessairement être infini ; ils admettaient aussi en conséquence un enchaînement de causes à l'infini. Mais le Philosophe réprouve cette opinion au deuxième livre de la *Métaphysique* et au troisième livre des *Physiques*.

D'autres par contre, à la suite d'Aristote, ont concédé qu'un infini « per se » ne peut se rencontrer, ni en acte, ni en puissance, car il n'est pas possible qu'une chose dépende essentiellement de réalités en nombre infini ; elle ne parviendrait jamais, en effet, à l'existence. Ils ont admis, au contraire, un infini « per accidens », non seulement en puissance, mais encore en acte ; ainsi Algazel dans sa *Métaphysique* admet-il que les âmes humaines séparées de leurs corps sont en nombre infini, ce qui suit pour lui du fait que le monde pour lui est éternel ; et il n'y voit pas d'inconvénient, étant donné que les âmes n'ont pas de dépendance entre elles, et que par suite la multitude de ces âmes ne constitue qu'un infini « per accidens ».

Certains, enfin, ont soutenu qu'il ne peut y avoir d'infini en acte, ni « per se », ni « per accidens », mais seulement un infini en puissance, celui qui réside dans une succession, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Physiques ;* et c'est la position du Commentateur au deuxième livre de la *Métaphysique*.

Mais, qu'il ne puisse y avoir d'infini en acte, peut provenir de deux causes, soit qu'il répugne à l'infini d'être en acte du fait même qu'il est infini, soit pour quelque autre motif comme il répugne à un triangle de plomb d'être déplacé, non parce que c'est un triangle, mais parce qu'il est en plomb. Si donc l'infini peut selon sa propre nature être en acte, dans une telle opinion, même s'il ne peut l'être en raison de quelque autre empêchement que la notion d'infini, je dis que Dieu peut faire qu'il existe un infini en acte. Si au contraire il répugne à l'infini d'être en acte, en raison de sa notion même, Dieu alors ne peut réaliser un tel infini, pas plus qu'il ne peut faire qu'un homme soit un animal irrationnel, car on aurait alors des choses contradictoires existant simultanément.

Mais, répugne-t-il à l'infini d'être en acte, en raison de sa notion même, ou non, comme cette question a été soulevée ici *incidemment, discutiendum alias relinquatur ad praesens* ».

Ainsi saint Thomas, après avoir indiqué les différents types d'infinis

à distinguer, et avoir présenté les principales positions sur la question, en particulier celle d'Algazel, étroitement liée à sa conception d'un monde éternel et du nombre infini d'âmes séparées qui, d'après lui, en résulterait, et celle d'Averroès, radicalement hostile à tout infini en acte, ramène tout le problème à ceci : est-il contradictoire ou non qu'un infini soit en acte. Si c'est contradictoire, Dieu ne peut le faire ; si ce n'est pas contradictoire, rien ne saurait empêcher Dieu de réaliser un infini actuel. La conclusion de l'exposé est claire.

Cependant, chose curieuse, saint Thomas se refuse à trancher entre les deux alternatives et, passant aux objections, il répond aux deux séries d'arguments en s'obstinant dans son refus : « Si ergo de ratione infiniti sit quod non sit simul in actu, sed in successione, ut Philosophus dicit... » (ad 1) ; « ... si esse actu rationi infiniti repugnet » (ad 2).

Pourquoi cette attitude étrange ? Hésite-t-il à condamner Algazel, ou bien à suivre Averroès? Ce n'est pas dans ses habitudes. Le nombre infini d'âmes séparées dans l'hypothèse d'un monde éternel, lui fait-il alors vraiment problème ? La façon dont il attribue à Algazel non seulement la thèse de l'éternité du monde, mais la conséquence qui est censée en découler, invite à le penser : « ce qui suit *pour lui* du fait que le monde *pour lui* est éternel ». Si l'infini en acte est contradictoire par définition, ne va-t-on pas, en effet, exclure par là l'existence d'un nombre infini d'âmes séparées, et du même coup le monde éternel, donc démontrer la création dans le temps qui est un article de foi ? Nous verrons se dégager tout cela dans les textes ultérieurs. Néanmoins, pour l'instant, comme le montre la réponse ad 1 *contra*, saint Thomas admet, semble-t-il, qu'une contradiction soit inhérente à la notion même d'un infini créé en acte : « Quoique par nature des choses en nombre infini ne puissent exister simultanément,... » (ad 1 *contra*). Aussi motive-t-il son refus beaucoup plus simplement, encore que ce ne soit peut-être qu'un prétexte : « quia *incidenter* hic motum est ».

Mais, que signifie exactement le dernier membre de la phrase finale : « *Discutiendum alias relinquatur ad praesens* » ? Faut-il traduire : « Comme cette question a été soulevée ici incidemment, laissons cela pour le moment à discuter une autre fois (*ou :* ailleurs) » ; ou bien : « Comme cette question a été soulevée ici incidemment, puisqu'on doit en discuter une autre fois (*ou :* ailleurs), laissons cela pour le moment »?

Cette dernière traduction implique que saint Thomas aurait déjà en vue une prochaine dispute où la question viendrait en discussion. Or nous sommes dans les premières semaines de décembre 1256. Tout semble aussitôt s'expliquer. L'article 9 du *De Veritate* a soulevé le problème de l'infini en acte et de sa possibilité. Le maître, en pleine séance ou après la leçon, s'est vu interroger sur le sujet. Tout le monde sait qu'il doit tenir bientôt une dispute quodlibétique ; elle est peut-être toute proche, s'il est vrai que les *Quodlibets* avaient lieu au cours de la deuxième ou

de la troisième semaine de l'Avent[1]. Sans doute, il est de la nature de telles disputes qu'on y soit interpellé sur n'importe quoi, sans programme préalable. Mais saint Thomas a été averti dans une conversation privée qu'on profiterait de l'occasion pour l'attaquer sur la question de l'infini. Ne voulant ni passer outre dans son enseignement ordinaire, ni « couper l'herbe sous le pied » aux futurs contradicteurs de son imminent *Quodlibet*, il introduit dans son *De Veritate* une discussion spéciale sur le sujet controversé, mais il se borne à établir les données du problème et renvoie sa solution définitive à la dispute quodlibétique.

Que l'on trouve une telle reconstitution historique un peu trop romancée, et que l'on veuille s'en tenir à l'affirmation expresse de saint Thomas (« quia *incidenter* hic motum est ») sans y voir aucun sous-entendu, peu importe. Il faut alors adopter la première traduction du « *discutiendum alias relinquatur ad praesens* ». Bien qu'il tienne l'infini créé en acte comme contradictoire par définition (a. 10, ad 1 *contra*), le maître ne veut pas s'engager plus avant dans la discussion, uniquement parce que la question a été soulevée incidemment, et il ne prévoit en aucune manière qu'il aura dans quelques jours à revenir impromptu sur le sujet, lors de sa prochaine dispute quodlibétique. Mais, en ce cas, il est tout naturel qu'au cours de celle-ci ses auditeurs aient d'eux-mêmes sans avertissement repris le débat laissé en suspens.

D'une façon comme de l'autre, si saint Thomas a tenu un *Quodlibet* en décembre 1256, le problème de l'infini en acte et de sa possibilité a dû y être traité. Or l'article premier du *Quodlibet 9* répond adéquatement à ces données. C'est ce qu'il nous faut montrer maintenant.

2° *Quodlibet 9*, a. 1

Notons d'abord que dans le *Quodlibet* et le *De Veritate* la même question est posée : « Utrum Deus possit facere infinita » (2 *De ver.*, a. 10), « Utrum Deus possit facere infinita esse actu » (*Quodl. 9*, a. 1) ; la formule est seulement restreinte dans le *Quodlibet* à l'infini en acte, mais c'est sur ce cas particulier que s'était achevée explicitement la réponse du *De Veritate*.

Il est vrai que la notion de « *chose faite en tant que faite* », mise en avant au début de l'article du *Quodlibet*, ne se trouvait pas directement invoquée dans le *De Veritate*, ni par conséquent la distinction entre « *chose faite en tant que chose faite* » et « *telle chose faite en tant que telle chose faite* » ; il est vrai également que l'exemple de « l'homme animal irrationnel » cède la place à celui du « cheval rationnel », qui illustre le second membre de la distinction précédente. Mais ici et là

(1) *R. M. L.*, p. 407.

tout tourne autour du terme de « repugnare », et il est normal que le *Quodlibet* étant postérieur apporte un discernement nouveau.

Il s'ensuit que la première position critiquée, — être infinie répugne à une chose faite en tant que chose faite, — n'a pas son parallèle dans le *De Veritate*, et que l'opinion d'Algazel est présentée d'abord assez différemment : « D'autres, par contre, ont dit qu'être infini en acte sous un certain mode ne répugne pas à une chose faite en tant que chose faite, ni à telle chose faite en tant qu'elle est telle chose faite, à savoir un être en acte, tandis que d'une autre manière il répugne à l'être en acte d'être infini. Et c'est l'opinion d'Algazel »[1].

Manifestement cette première présentation de la thèse d'Algazel n'est pas tirée de son propre vocabulaire, et n'est introduite que pour opposer l'opinion du théologien persan à la position des « quidam » précédemment critiqués. Aussi, dès qu'Algazel a été mentionné, on abandonne totalement la notion de « chose faite en tant que faite », qui ne réapparaîtra plus dans tout l'article, et l'on rejoint le *De Veritate*, en laissant de côté cependant la distinction de l'infini en puissance et de l'infini en acte, puisque la question posée elle-même a limité la discussion à ce dernier : « Et c'est l'opinion d'Algazel : il distingue, en effet, un double infini, à savoir l'infini « per se » et l'infini « per accidens », etc. ».

A partir de là, on peut mettre exactement nos deux textes en regard l'un de l'autre.

2 *De Ver.*, a. 10.	*Quodl. 9*, a. 1.
Alio modo distinguitur infinitum in per se et per accidens ; cuius distinctionis intellectus hoc modo patet.	Distinguit enim duplex infinitum, scilicet infinitum per se et infinitum per accidens. Cuius distinctionis intellectus hinc accipi potest quod,
Infiniti enim ratio, ut dictum est art. praeced., quantitati congruit ; quantitas autem per prius dicitur de discreta quantitate quam de continua ; et ideo, ad videndum qualiter sit per se et per accidens infinitum, considerandum est quod multitudo quandoque requiritur per se, quandoque vero per accidens tantum.	cum infinitum principaliter in quantitate inveniatur, ut dicitur in I *Physic.*, si quantitas in qua infinitum consistit,
Per se quidem multitudo requiritur, ut patet, in causis ordinatis et effectibus quorum unum habet dependentiam essentialem ad aliud ;	habeat talem multitudinem cuius unaquaeque pars ab altera dependeat, et certum ordinem habeat, ita quod unaquaeque pars illius multitudinis requiratur per se, tunc infinitum in tali quantitate consistens dicetur infinitum per se ;

(1) Entendons qu'être infini en acte, sous le mode particulier qui est celui du nombre actuellement infini « per accidens », n'est contradictoire pour les créatures, ni en tant que ce sont des créatures, ni en tant que ce sont des réalités créées en acte, tandis qu'il répugne à l'être en acte d'être infini « per se ».

sicut anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et musculi, quibus moventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis ;

sicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis et nervis, qui moventur ab anima ;

in his enim quodlibet posteriorum per se dependet a quolibet praecedentium.

quod si in infinitum procedunt, ut scilicet anima ab alio moveatur et sic deinceps in infinitum, vel baculus aliquid aliud moveat et sic deinceps in infinitum, erit multitudo istorum moventium et motorum per se infinita.

Sed per accidens multitudo invenitur, quando omnia quae in multitudine continentur quasi loco unius ponuntur, et indifferenter se habent sive sit unum, sive multa, sive pauciora ;

Si vero quantitas in qua consistit infinitum resultet ex aliquibus pluribus qui eumdem ordinem servent, et quorum numerus non requiritur nisi per accidens, tunc erit infinitum per accidens ;

sicut si aedificator facit domum, in cuius factione plures serrae consumuntur successive, multitudo serrarum non requiritur ad factionem domus nisi per accidens ex hoc quod una non potest semper durare ; nec differt aliquid ad domum quotcumque ponantur ; unde nec una earum habet dependentiam ad aliam, sicut erat quando multitudo requirebatur per se.

sicut si aliquis faber cultellum faciat ad cuius constitutionem multis martellis indigeat, ex hoc quod unus post alium frangitur, et unus succedit in locum alterius eiusdem ordinem tenens ; si talis multitudo in infinitum excrescat, dicetur infinitum per accidens et non per se ; accidit enim fabrili operi martellorum infinita multitudo, cum per unum martellum, si duraret, aequaliter posset expleri sicut per infinitos.

.....

Alii vero Aristotelem sequentes concesserunt quod infinitum per se inveniri non potest neque in actu neque in potentia, quia non est possibile quod aliquid essentialiter dependeat ab infinitis ; sic enim eius esse numquam compleretur.

Dicunt ergo quod infinitum per se repugnat ei quod est esse in actu, eo quod oportet, in his quae per se ordinem habent, compleri postremum, nisi per comparationem quodammodo omnium priorum ; et sic ad unum constituendum requireretur infinitorum ordinata influentia, si esset aliquid infinitum per se ; et ita numquam posset compleri, cum infinita non sit transire.

Sed infinitum per accidens posuerunt non solum esse in potentia, sed in actu ;

Sed infinitum per accidens, secundum eos, non repugnat ei quod est esse in actu, cum una pars multitudinis ab altera non dependeat ; unde secundum hoc nihil prohibet esse infinitum in actu ;

unde Algazel in sua *Metaphysica* ponit animas a corporibus separatas esse infinitas, quia hoc secundum ipsum sequitur ex hoc quod mundus secundum ipsum est aeternus ;

sicut Algazel dicit in sua *Metaphysica* animas rationales hominum defunctorum esse infinitas in actu, eo quod ponit generationem hominum ab aeterno fuisse, et animas post mortem corporum remanere.

nec hoc inconveniens reputat, eo quod animarum ad invicem non est aliqua dependentia ; unde in multitudine illarum animarum non invenitur infinitum nisi per accidens.

Et secundum hanc opinionem Deus posset facere infinita, vel infinitum in actu, etiam si non inveniatur in natura infinitum in actu.

Quidam vero posuerunt quod infinitum in actu nec per se nec per accidens esse potest, sed solum infinitum in potentia quod in successione consistit, ut dicitur in V *Physic.* ; et haec est positio Commentatoris in II *Metaphysicae.*

Sed e contra Commentator, V *Metaph.*, dicit quod in actu esse non potest neque infinitum per se, neque infinitum per accidens ; in potentia vero invenitur infinitum per accidens, sed non infinitum per se ; et sic secundum eum esse infinitum omnino repugnat ei quod est esse in actu.

Ici à nouveau les deux œuvres divergent. Le *De Veritate*, sans décider entre Algazel et Averroès, pose la condition que doit remplir l'infini en acte pour pouvoir être réalisé par Dieu : ne pas être contradictoire par définition ; le *Quodlibet*, au contraire, fournit la preuve que la thèse d'Averroès est plus vraie que celle d'Algazel : « Et hoc verius esse videtur. Non enim potest esse actu in rerum natura, etc. », et conclut que l'infini en acte est contradictoire. Mais, qui ne voit que les deux textes à ce point sont complémentaires l'un de l'autre ?

Si autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, tunc Deus hoc facere non potest, sicut non potest facere hominem esse animal irrationale, quia hoc esset contradictoria simul esse.

Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum.

Utrum autem esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, vel non, quia incidenter hic motum est, discutiendum alias relinquatur ad praesens.

« Nullus potest intelligere contradictoria esse simul vera...

... Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt » (ad illud quod in contrarium obiicitur).

Il n'y a pas de doute : le *Quodlibet 9*, a. 1, répond à la question laissée en suspens dans le *De Veritate*, et se situe par conséquent en décembre 1256 ; M. Glorieux a eu raison « par accidens » sur la date. Mais il s'est vu induire en erreur sur le problème de l'authenticité. Pourquoi ? Parce qu'ainsi daté notre article serait trop beau pour être de saint Thomas, et ne s'accorderait pas avec ses œuvres antérieures et postérieures. C'est ce que nous allons vérifier.

3° Les antécédents du *Quodlibet 9*, a. 1, et sa valeur

M. Glorieux parle, à propos de l'article premier du *Quodlibet 9*, d'une explosion soudaine de clarté et de précision, que rien n'annonce dans le *Commentaire sur les Sentences*, que rien ne suit dans le *De Veritate* et le *Contra Gentiles* »[1]. Que faut-il en penser dans la perspective à laquelle nous avons été conduits ?

Envisageons d'abord à part la question qui est traitée dans le *Quodlibet 9* à propos de la première position critiquée : « être infinie répugne

(1) *M. S. R.*, p. 258.

à une chose faite en tant que chose faite », et qui n'a pas son parallèle dans l'article 10 du *De Veritate*. Voici le texte :

« Certains donc disent que Dieu ne peut faire qu'il existe un infini en acte, parce qu'être infinie répugne à une chose faite en tant que chose faite ; il est en effet contraire à la notion de créature que celle-ci égale le Créateur, ce qu'il faudrait admettre s'il existait quelque créature infinie, car l'infini n'est pas plus grand que l'infini. Mais ceci ne semble pas dit avec raison. Rien n'empêche, en effet, que ce qui est infini d'une seule manière, soit surpassé par ce qui est infini de plusieurs manières ; ainsi, au cas où il existerait quelque corps infini en longueur, et fini par contre en largeur, il serait moindre qu'un corps infini en longueur et en largeur. Or, supposé que Dieu fasse un corps infini en acte, ce corps en réalité serait infini par ses dimensions quantitatives, mais il aurait une nature spécifique déterminée, et il serait limité du fait même que ce serait une réalité physique. Aussi ne serait-il pas égal à Dieu, dont l'exister et l'essence sont infinis de toutes les manières ».

Or, dès le premier livre des *Sentences* (I *Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1), saint Thomas déclarait que toute forme, considérée abstraitement, est selon sa notion propre pourvue d'infinité ; ainsi la notion de blancheur, prise abstraitement, n'est pas finie, limitée à quelque chose ; mais en elle la notion de couleur et celle d'exister sont déterminées, restreintes à une espèce déterminée. Et il ajoutait que Dieu, au contraire, qui est l'exister absolu et en aucune façon reçu dans quoi que ce soit, est infini purement et simplement dans son essence, sa bonté, sa puissance, etc.

Mais, ce qui est plus frappant, c'est la parenté de notre texte avec l'article 9 de la deuxième question du *De Veritate*, celui qui a provoqué le débat dans lequel s'engage notre *Quodlibet*. Rien n'empêche, y est-il dit comme dans ce dernier, qu'une chose soit infinie d'une manière et finie d'une autre manière. Ainsi en serait-il d'un corps infini en longueur et fini en largeur. Ainsi en est-il des formes : supposons un corps blanc infini, sa quatité extensive de blancheur, quantité accidentelle pour la blancheur, sera infinie ; mais sa quatité personnelle, c'est-à-dire intensive, de blancheur n'en sera pas moins finie ; il en va de même pour toute forme d'un corps infini : étant reçue dans une matière, elle y est finie selon le mode de son réceptacle, et n'a pas par suite une intensité infinie. — Ou encore : l'infini peut être parcouru, à condition que ce ne soit pas dans le sens même de son infinité ; ainsi ce qui est infini en longueur et non en largeur peut être parcouru dans sa largeur, mais non dans sa longueur. — Et à l'ad 3 : ce qui est infini par sa quantité, est fini dans son exister.

On retrouve enfin le même thème dans le *Quodlibet 10*, dont M. Glorieux signale la parenté littéraire avec le *Quodlibet 9*, et le rapport avec les discussions soulevées par Guillaume de Saint-Amour, lequel devait

être condamné le 5 octobre 1256[1]. La durée angélique est infinie, parce qu'elle n'est pas finie ; l'exister angélique l'est également ; rien n'empêche, en effet, qu'une chose créée soit d'une certaine manière infinie en acte (*Quodl. 10*, a. 4, ad 2 et ad 3).

Nous nous bornerons à ces exemples qui confirment à la fois la date et l'authenticité de notre *Quodlibet*.

Voyons maintenant si « rien n'annonce dans le *Commentaire* sur les *Sentences* »[2] la négation de l'infini en acte.

I Sent., dist. 17, q. 2, a. 4, ad 1. L'addition d'un nombre supplémentaire est possible à l'infini. « Jamais cependant il n'y a de nombre infini en acte ». Et c'est Averroès qui est invoqué pour le prouver, comme dans le *Quodlibet*. L'argument utilisé est assez original, et ne sera pas repris, semble-t-il ; mais l'affirmation reste.

I Sent., dist. 39, q. 1, a. 3. « Il n'existe, ni ne peut exister de quantité continue infinie ». Quant à la quantité discrète, les choses ne sont pas en nombre infini, si ce n'est supposée l'éternité du monde (cf. ad 3). Mais, comme les choses périssent au fur et à mesure, il ne s'agirait que d'un infini en puissance ; c'est évident, bien que saint Thomas ne le dise pas. Qu'en serait-il par contre, si certaines choses ne périssaient pas, les âmes humaines par exemple ? La question n'est pas soulevée ; ce sera tout à l'heure le point crucial du problème tel qu'il est posé dans le *Quodlibet 9*.

I Sent., dist. 43, q. 1, a. 1, ad 5. « Dieu ne peut faire que les choses en nombre infini qui sont en son pouvoir soient en acte, car dès lors ces choses infinies seraient finies ». Et la raison en est donnée, c'est qu'« aucun effet n'est produit par une puissance quelconque sous un mode qui est contraire à sa notion même ; ainsi la puissance motrice ne fait pas que toutes les parties du mouvement soient simultanées, car dès lors, il n'y aurait plus de mouvement, étant donné que la succession rentre dans la notion même de mouvement ». Or notre *Quodlibet* refuse l'infini en acte, parce qu'il est contradictoire.

II Sent., dist. 1, q. 1, a. 5. En réfutant des arguments, « qui ne sont pas des démonstrations », et qui tendaient à prouver que le monde ne pouvait pas être éternel, « l'infini en acte, déclare saint Thomas, est impossible ; mais qu'il y ait un infini par succession, ce n'est pas impossible » (ad 3 *contra*). C'est ce que détermine notre *Quodlibet*.

Ibid., ad 4 *contra*. L'argument invoqué contre l'éternité du monde est un « sophisme », et la preuve en est « qu'il exclut aussi l'infini par addition de nombres ». « Aussi de telles raisons sont suffisantes pour prouver

(1) *R. Th. A. M.*, p. 300.
(2) *M. S. R.*, p. 258.

qu'il n'y a pas d'infini en acte ; mais qu'il y ait un infini en acte n'est pas nécessaire pour que le monde soit éternel ».

Ibid., ad 5 *contra*. « Il est impossible qu'un même effet soit précédé de causes infinies « per se », ou essentiellement ; mais accidentellement, c'est possible. Autrement dit : tout effet qui impliquerait dans sa notion de procéder de causes en nombre infini, est impossible ; mais il se peut que des causes dont la multiplication n'a rien à voir avec l'effet, soient pour un effet en nombre infini. Par exemple, l'existence d'un couteau requiert un certain nombre de causes motrices « per se », comme un ouvrier et un instrument de fabrication ; il est impossible que celles-ci soient en nombre infini, car il s'ensuivrait que des choses en nombre infini seraient simultanément en acte. Mais, qu'un couteau fait par un vieil ouvrier qui a renouvelé de multiples fois ses instruments, vienne après une multitude d'instruments, c'est accidentel ; et rien n'empêcherait qu'il y ait un nombre infini d'instruments précédant ce couteau, si l'ouvrier existait depuis toute éternité. Et il en va de même dans la génération d'un animal, car la semence du père est cause motrice instrumentale par rapport à la vertu du soleil. Aussi, comme ces instruments que sont les causes secondes, sont engendrés et se corrompent, ils arrivent à être en nombre infini. C'est de la même façon que des jours en nombre infini ont précédé ce jour, car la substance du soleil existe selon eux de toute éternité, mais chacune de ses révolutions est finie. Telle est la raison donnée par le Commentateur au *VIII^e Livre des Physiques* ».

Ibid., ad 6 *contra*. Voici l'objection « la plus forte de toutes » contre l'éternité du monde : « Si le monde a toujours existé, des hommes ont toujours existé. Donc des hommes en nombre infini sont morts avant nous. Mais, quand un homme meurt, son âme ne meurt pas ; elle demeure. Il y a donc maintenant un nombre infini d'âmes en acte délivrées de leurs corps. Or il est impossible que l'infini soit en acte, comme il est prouvé au *III^e Livre des Physiques*. Donc il est impossible que le monde ait toujours existé ». Algazel répond à ceci, déclare saint Thomas, en concédant qu'il y a des âmes en acte en nombre infini ; mais c'est là chose accidentelle, car les âmes rationnelles sorties de leurs corps n'ont pas de dépendance entre elles. Averroès pour son compte répond que les âmes ne demeurent pas multiples après la perte de leurs corps, mais que de toutes il en demeure une seulement ; il faudrait donc d'abord contre lui montrer que cette position est insoutenable. *Rabbi Moyses*, enfin, montre que l'argument n'est pas démonstratif. — La question soulevée ici est au cœur de notre *Quodlibet*.

Nous arrivons ainsi aux deux articles du *De Veritate* qui ont été analysés plus haut (2 *De Ver.*, a. 9 et 10), et où l'existence d'un infini en acte a été niée en fait (a. 9, ad 2), et en droit, semble-t-il (a. 10, ad 1 *contra*).

Mais M. Glorieux entend plus précisément que « rien n'annonce dans

le *Commentaire sur les Sentences* » l' « explosion soudaine, de clarté et de précision », du *Quodlibet* 9, a. 1[1].

Remarquons d'abord que ce qui fait problème dans ce dernier, comme dans le *De Veritate* (q. 2, a. 10) et comme dans les *Sentences* (*II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 5, ad 6 *contra*), c'est avant tout le nombre infini des âmes séparées dans l'hypothèse d'un monde éternel. Or à cette difficulté majeure, saint Thomas ne répond pas directement ; il termine son article sans faire la moindre allusion à la chose. Aux *Sentences*, il s'était borné à rapporter les diverses attitudes adoptées à ce propos par les tenants de l'éternité du monde ; au *De Veritate*, il s'était contenté d'indiquer d'une manière tout à fait générale que l'infini en acte était impossible, s'il était contradictoire ; ici de même il ne fait que condamner dans toute sa généralité la thèse de l'infini actuel. Le problème des âmes séparées reste donc sans solution propre ; tout au plus, en le mentionnant, saint Thomas suggère-t-il une échappatoire, en soulignant que l'infinité des âmes résulte pour Algazel de ce qu'il admet l'existence des générations humaines depuis toute éternité. Ainsi, sur ce point central, la discussion demeure ouverte.

Serait-ce donc l'argumentation de saint Thomas qui enchante M. Glorieux ? Or elle présente tous les caractères de ces raisonnements dialectiques, couramment appelés « logiques » qui n'aboutissent qu'à du probable.

Notons, en premier lieu, que la position d'Averroès est qualifiée dès l'abord de « plus vraie à ce qu'il semble », que celle d'Algazel : « Et hoc verius esse videtur »[2]. La conclusion n'aura donc qu'une valeur d'opinion, sans atteindre à la certitude ; elle restera du domaine de l'invention, sans être vérifiée ; elle relèvera d'un effort dialectique, non d'un jugement scientifique[3]. Qu'on ne nous objecte pas la violente répartie sur laquelle s'achève la réponse « ad illud quod in contrarium obiicitur », et l'ensemble de l'article : « Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt » ! Il est manifeste, en effet, que les philosophes si vivement condamnés sont ceux qu'Aristote a mentionnés, selon l'objectant, au *III*[e] *Livre des Physiques*, et qui posaient un infini corporel en acte. Rien ne nous autorise à étendre cette

(1) *M. S. R.*, p. 258.

(2) Rappelons qu'Averroès est présenté dans le *I*[er] *Livre des Sentences* (dist. 17, q. 2, a. 4, ad 1) comme prouvant qu'il n'y a jamais de nombre infini en acte par additions successives, et dans le deuxième comme admettant un nombre infini de causes secondes qui sont engendrées et se corrompent (dist. 1, q. 1, a. 5, ad 5 *contra*), mais refusant l'infinité des âmes humaines (*ibid.*, ad 6 *contra*) ; sa position exacte demanderait donc à être éclaircie.

(3) Voir, par exemple, 1 *Post. Analytic.*, leç. 1, n° 6 ; nous espérons nous expliquer un jour sur ce point dans un article consacré à la psychologie de la connaissance scientifique chez saint Thomas.

dure réprimande aux auteurs qui admettraient la possibilité d'une multitude infinie en acte.

Il est vrai que l'argument de saint Thomas évoque, à côté des différentes espèces de grandeurs, les différentes espèces de nombres. Mais, n'est-ce pas à nouveau la marque indubitable d'un raisonnement dialectique que d'aboutir à une conclusion si générale qu'elle recouvre des réalités essentiellement diverses, l'infini privatif et négatif[1], l'infini dans la quantité discrète comme dans la quantité continue, et pour celle-là un nombre infini « per accidens » aussi bien que « per se », ou encore une infinité d'êtres actuellement existants qu'ils soient matériels ou spirituels ? Or, c'est tout cela que condamne en bloc le *Quodlibet*, sans faire aucune distinction : manifestement on n'y raisonne pas « ex propriis », mais « ex communibus ». Aussi, et c'est tout le sens de son évolution, saint Thomas cherchera-t-il ensuite à distinguer nettement ces différents problèmes les uns des autres, et à trouver pour chacun une démonstration appropriée.

Nous verrons en outre que le recours à la notion de terme, à laquelle il est fait appel ici, sera considéré ultérieurement comme sans valeur dans le présent débat. On est donc loin d' « une explosion soudaine, de clarté et de précision »[2]. En fait, saint Thomas a toujours nié jusqu'à notre *Quodlibet* la possibilité d'un infini créé en acte ; il s'efforcera toute sa vie d'appuyer sa conviction première sur des arguments démonstratifs, et avouera en fin de compte que personne n'est jamais arrivé à les découvrir.

4° Du *Quodlibet 9* au *III^e Livre des Physiques*

« Mettre ceci (le *Quodlibet 9*, a. 1) au début de la carrière de saint Thomas, c'est, dans toute l'évolution subséquente de sa pensée, déclare M. Glorieux, avouer une régression énorme, un désaveu de sa première attitude et une lente remontée, qui n'aboutira qu'en 1270 à une position à peu près semblable, mais à des expressions moins fortes encore. Est-ce probable ? Pourtant, c'est bien en 1256 qu'il faut placer la soutenance du *Quodlibet IX* »[3].

Nous ne prétendons aucunement épuiser ici la question de l'infini actuel chez saint Thomas ; il faudrait y consacrer un volume entier. Nous voulons seulement donner quelques indications sur des points essentiels, pour contrôler l'assertion qu'on vient de lire.

Nous trouvons d'abord à la question 20 *De Veritate*, a. 4, ad 1, l'affirmation habituelle qu'il n'existe pas d'infini créé en acte, avec une réserve néanmoins dont nous pouvons comprendre à présent tout le sens, et

(1) Cf. *I Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1, ad 5 ; 2 *De ver.*, a. 9, ad 7 ; *Quodl. 10*, a. 4, ad 2.
(2) *M. S. R.*, p. 258.
(3) *M. S. R.*, p. 258.

dont la brièveté s'explique fort bien dans une réponse à une objection : « Dieu connaît certaines choses de science de vision, à savoir celles qui sont, qui seront ou qui furent ; et celles-ci ne sont pas infinies, supposés le commencement et la fin du monde ».

Nous arrivons ainsi au chapitre 38e du deuxième livre *Contra Gentiles*, où « rien ne suit », nous dit-on, à la « précision » du *Quodlibet 9*[1]. Nous avons vu ce qu'il fallait penser de cette pseudo-précision, qui laisse entièrement dans l'ombre lors de la détermination la difficulté majeure soulevée au cours de l'article. Saint Thomas expose maintenant, puis réfute les arguments invoqués contre l'éternité du monde. Ceux-ci, ajoute-t-il après les avoir résumés, « ne concluent pas de façon nécessaire, bien qu'ils aient une certaine probabilité ; aussi suffit-il d'y toucher seulement, afin que la foi catholique ne paraisse pas basée sur de vains arguments, et non pas plutôt sur la doctrine très solide de Dieu. Il paraît donc convenir d'indiquer comment ceux qui ont admis l'éternité du monde y répondent ». Et, après les réfutations, l'article se conclut sur la même note, soulignant que l'on se place à un point de vue essentiellement chrétien : par tous ces philosophes « il est admis que quelque chose d'autre que Dieu est éternel, ce qui répugne à la foi catholique ». Nous n'avons donc pas à nous étonner de voir saint Thomas signaler simplement que « l'infini, même s'il ne peut exister simultanément en acte, peut exister cependant dans la succession » (ad 3), ou que les philosophes rejettent l'infini « per se », parce qu'il est impossible de remonter à l'infini dans les causes agentes dont l'action est requise en même temps, tandis que l'infini « per accidens » n'est pas considéré comme impossible par ceux qui admettent la génération perpétuelle (ad 5). En particulier, il est tout naturel que, comme dans les *Sentences* (*II Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 5, ad 6 *contra*), et plus explicitement que dans le *De Veritate* (q. 2, a. 10 et q. 20, a. 4, ad 1) ou le *Quodlibet 9*, saint Thomas se contente à propos des âmes séparées de relever les diverses réponses que font eux-mêmes ceux qui tiennent le monde pour éternel : « L'objection tirée des âmes immortelles, dit-il, est plus difficile ; mais l'argument n'est pas très utile, car il suppose beaucoup de choses. Parmi ceux qui ont admis l'éternité du monde, certains ont admis que les âmes humaines non plus n'existaient pas après la dissolution du corps, certains, par contre, que de toutes les âmes il ne demeurait qu'un intellect séparé, intellect agent pour les uns, intellect possible, au contraire, pour d'autres; certains à leur tour ont admis un cycle parmi les âmes, disant que les mêmes âmes revenaient dans des corps après quelques siècles ; certains, enfin, ne considèrent pas comme absurde qu'il y ait des infinis en acte, là où il n'y a pas d'ordre ».

Saint Thomas revient sur cette question des âmes séparées dans le

(1) *M. S. R.*, p. 258.

même deuxième livre *Contra Gentiles* aux chapitres 80-81, à propos des arguments en faveur de la corruption de l'âme lors de la corruption du corps. Laissons l'objection première et sa réponse, et passons tout de suite à la troisième. Il semble absolument impossible pour ceux qui admettent l'éternité du monde, dit le contradicteur, d'admettre que les âmes humaines demeurent dans leur multitude après la mort du corps, car elles seraient actuellement en nombre infini en acte, et il ne peut y avoir d'infini en acte dans la nature. — On notera que dans l'article parallèle des *Sentences* (*II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1 ; cf. *II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1) l'objection n'est pas soulevée, bien que les thèses des philosophes arabes sur la permanence de l'âme après la mort soient longuement examinées.

Voici la réponse de saint Thomas : « A l'occasion du troisième argument présenté, les tenants de l'éternité du monde sont tombés dans diverses opinions « étrangères ». Certains, en effet, ont purement et simplement concédé la conclusion, et admis que les âmes humaines périssent complètement avec les corps. D'autres, par contre, ont dit que de toutes les âmes il demeurait un seul être séparé commun à toutes, soit intellect agent pour certains, soit intellect possible en plus pour d'autres (cf. obj. 1 : pur intellect agent pour Alexandre, intellects agent et possible pour Averroès). D'autres encore ont admis que les âmes demeurent dans leur multitude après les corps ; mais pour ne pas être forcés d'admettre une infinité d'âmes, ils ont déclaré que les mêmes âmes s'unissaient après un temps déterminé à des corps différents ; telle fut l'opinion des Platoniciens dont on parlera plus loin. Certains, enfin, évitant toutes les conséquences précédentes, ont dit qu'il n'y avait pas d'absurdité à ce que des âmes séparées en acte existent en nombre infini; être infini en acte, en effet, pour les choses qui n'ont pas d'ordre entre elles, c'est être infini par accident, ce qu'ils n'estiment pas absurde ; telle est la position d'Avicenne et d'Algazel. Qu'est-ce qu'Aristote aurait pensé de ceci, on ne le trouve pas expressément chez lui, alors que pourtant il admet expressément l'éternité du monde ; la dernière des opinions précédentes cependant ne répugne pas aux principes posés par lui, car dans le *III^e Livre des Physiques* et le premier *Coeli et mundi* il prouve qu'il n'y a pas d'infini en acte dans les corps physiques, mais non pas dans les substances immatérielles. Il est certain cependant que ceux qui professent la foi catholique et n'admettent pas l'éternité du monde, ne ressentent aucune difficulté sur ce point ».

La distinction finale à propos d'Aristote est, on le devine, capitale. Saint Thomas pourtant ne semble pas la prendre à son compte, encore moins en tirer dès maintenant toutes les conséquences pour atténuer l'absolu de sa thèse relative à l'impossibilité de tout infini créé en acte. Il est vrai qu'ici comme au chapitre 38^e, il se place à un point de vue essentiellement catholique, et que dans ces conditions le problème ne se pose plus.

La lecture de la *Prima pars* vient confirmer le peu d'importance que saint Thomas attache, pour l'instant, au fait que les arguments d'Aristote contre l'infini actuel ne portent pas, dès lors que l'on sort du monde des corps pour s'élever au domaine des substances immatérielles. Les raisonnements de la *Somme* se déroulent, en effet, sans la moindre réserve, comme celui du *Quodlibet 9 ;* bien mieux, l'extension de leurs conclusions au cas des âmes séparées est explicitement indiquée plus loin. Un progrès cependant est à noter : l'étude séparée de l'infini en grandeur (*I*ª, q. 7, a. 3) et de l'infini en multitude (*ibid.*, a. 4). Que dit-on de celui-ci ? Pour Avicenne et Algazel une multitude « per se » infinie en acte est impossible, mais non une multitude « per accidens ». Pour saint Thomas, une multitude infinie en acte, qu'elle soit « per se » ou « per accidens », est impossible, mais non une multitude infinie en puissance ; et deux arguments sont donnés pour le prouver ; nous les apprécierons tout à l'heure. Averroès, chose curieuse, n'est pas nommé.

Voici maintenant à la question 46 (a. 2, obj. 8) l'objection classique que l'on tire des âmes séparées contre l'hypothèse d'un monde éternel, et voici la réponse qu'y fait une fois de plus saint Thomas : « Ceux qui admettent l'éternité du monde échappent à cet argument de multiples façons. Certains, en effet, ne considèrent pas comme impossible l'existence d'âmes en acte en nombre infini, ainsi qu'il ressort de la *Métaphysique* d'Algazel pour qui c'est un infini « per accidens » ; mais la chose a été « improuvée » plus haut. Certains, par contre, disent que l'âme se corrompt avec le corps. Certains à leur tour admettent que de toutes les âmes il en demeure une seulement. D'autres, enfin, comme le dit Augustin, ont admis pour cela un cycle des âmes qui, une fois séparées des corps, après un laps de temps déterminé reviendraient à nouveau dans des corps. De tout cela, on traitera dans la suite. Il faut considérer cependant que cet argument vise un cas particulier ; on pourrait donc dire que le monde fut éternel, ou au moins quelque créature comme l'ange, mais non pas l'homme ; or nous nous demandons de façon universelle si quelque créature a existé depuis toute éternité ». On a remarqué le renvoi à propos d'Algazel aux arguments donnés dans la question 7 pour prouver l'impossibilité de tout nombre infini en acte, « per accidens » ou « per se ». Saint Thomas estime donc que ses raisonnements valent aussi bien pour les substances immatérielles que pour les réalités corporelles, et il échappe à la difficulté par le biais suggéré au *Quodlibet 9*, a. 1, à savoir que dans un monde éternel l'homme n'existerait pas forcément depuis toujours.

Nous arrivons ainsi à l'*Explication* du *IIIe Livre des Physiques*, où des précisions de la plus haute importance vont être apportées, et d'abord celle-ci que nous avons déjà vu apparaître aux chapitres 80-81 du deuxième livre *Contra Gentiles :* « Aristote dit enfin, en terminant, que la question suivante : l'infini se trouve-t-il dans les quantités mathématiques et dans

les réalités intelligibles n'ayant pas de grandeur, est plus universelle que ce que l'on considère présentement. Pour nous, en effet, nous cherchons à présent, au sujet des choses sensibles dont traite la physique : se trouve-t-il parmi elles un corps infini en étendue, comme l'ont posé les physiciens de l'antiquité » (*III Physic.*, leç. 7, n° 13).

Une deuxième distinction vient aussitôt s'ajouter à celle-ci : parmi les arguments d'Aristote, les uns sont d'ordre logique, les autres d'ordre physique. « Les premiers sont dits logiques, non parce qu'ils procèdent logiquement de termes logiques, mais parce qu'ils procèdent sous un mode logique, à savoir de données communes et probables, ce qui est le propre du syllogisme dialectique » (*ibid.*, leç. 8, n° 1).

Une troisième précision, enfin, complète les deux précédentes : « Il faut bien prendre garde que ces arguments [deux arguments logiques qui viennent d'être indiqués] sont probables, et qu'ils procèdent d'affirmations communes. Ils ne concluent pas, en effet, avec nécessité, car qui admettrait que quelque corps est infini, ne concéderait pas qu'il est de la notion du corps d'être terminé par une surface, sinon peut-être en puissance, quoique cela soit probable et réputé vrai. De même, qui dirait que quelque multitude est infinie, ne dirait pas qu'elle est un nombre, ou qu'elle a un nombre ; le nombre ajoute, en effet, à la multitude la notion de mensuration, car un nombre est une multitude mesurée par une unité, comme il est dit au X° *Livre de la Métaphysique* ; et c'est pourquoi le nombre est placé parmi les espèces de la quantité discrète, non la multitude ; celle-ci pour son compte fait partie des transcendentaux » (*ibid.*, n° 4).

On voit sans peine le parti que l'on peut tirer de ces trois textes, dont M. Glorieux ne fait qu'évoquer le deuxième, sans en saisir d'ailleurs toute la portée[1]. D'abord, dans le problème posé par les âmes séparées au cas où le monde serait éternel, les arguments physiques sont sans valeur, car ils ne concluent évidemment que dans leur domaine propre, celui des corps ; nous n'avons donc aucun compte à tenir, pour la question particulière que nous envisageons, des conclusions auxquelles aboutissent dans les *Physiques* Aristote et saint Thomas. Celui-ci reconnaît en outre que le Philosophe utilise parfois des arguments probables ; et sans doute lui aussi fait-il souvent de même[2]. D'autre part, pour démontrer que la notion même d'infini en acte est contradictoire, il faudrait démontrer au préalable que tout corps nécessairement se termine en fait par une surface, et que toute multitude, corporelle ou spirituelle, implique nombre. Or, et c'est le dernier point, il faut distinguer le nombre qui est une espèce de la quantité discrète, et qui « ne se trouve que dans

(1) *M. S. R.*, p. 257.

(2) Nous espérons revenir plus tard sur cette question, essentielle pour une juste intelligence des textes de saint Thomas.

les choses matérielles ayant une quantité », et la multitude qui fait partie des transcendentaux, et qui « se trouve seule dans les réalités immatérielles » (I^a, q. 30, a. 3 ; cf. q. 11, a. 2) ; dans ces conditions, quoi qu'il en soit du monde corporel, parler d'une multitude infinie dans l'univers spirituel exclut *a priori* qu'on y admette l'existence d'un nombre infini, à moins qu'on n'entende cette dernière expression que comme une pure métaphore (I^a, q. 30, a. 3).

Revenons maintenant à la *Somme*, et demandons-nous quelle est la valeur des arguments par lesquels saint Thomas prétend prouver qu'une multitude infinie en acte est impossible (I^a, q. 7, a. 4). Voici le premier : « Toute multitude doit appartenir à une espèce donnée de multitude ; or les espèces de multitude correspondent aux espèces de nombre, et nulle espèce de nombre n'est infinie, car le nombre se définit une multitude mesurée par l'unité ; donc toute multitude infinie en acte, soit « per se », soit « per accidens », est impossible ».

Ce raisonnement, on le voit, se fonde sur une correspondance entre les espèces de la multitude et celles du nombre (deux, trois, quatre, etc.); or, qui dit nombre, dit mesure, et par suite il ne peut y avoir de nombre sans mesure, c'est-à-dire de nombre infini ; donc parallèlement, il ne peut y avoir de multitude infinie en acte. Mais, c'est précisément l'idée de mensuration que le nombre ajoute à la notion de multitude, et qui est en quelque sorte sa différence spécifique ; on ne peut donc, quoi qu'il en soit de la correspondance générale d'abord affirmée entre le nombre et la multitude, conclure d'une propriété de celui-là à une propriété de celle-ci, en se basant justement sur ce qui est entre les deux un point précis de divergence.

On pourrait répondre à cela, comme le fait Cajetan à une objection analogue, que l'argument ne suppose pas un parallélisme rigoureux entre les espèces du nombre et celles de la multitude, mais une simple proportionnalité, ce qui serait déjà reconnaître, comme l'avoue implicitement le célèbre commentateur, et le P. Sertillanges très clairement après lui, que le raisonnement a une valeur seulement probable[1].

Mais, nous posons la question : que veut-on signifier lorsqu'on parle des espèces de la multitude ? Nous savons bien ce que sont les espèces du nombre ou de la multitude numérique ; mais quelles sont donc celles de la multitude transcendentale ? Dans ce domaine le mot a-t-il encore un sens autre que métaphorique ? On ne peut lui en donner un qu'en prétendant que les êtres qui composent une telle multitude peuvent être dénombrés ; or, c'est là justement ce qu'il faudrait prouver, et que l'on veut prouver. Bien mieux, c'est exclu par la notion même de multitude

(1) Cajetan, *Commentaire*, n° VI ; Sertillanges dans S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, éd. de la Rev. des Jeunes, *Dieu*, tome I, Desclée et Cie, Paris, 1925, pp. 317-318, note 93.

transcendentale, qui par là se distingue de la multitude numérique, comme on l'a dit. Aussi, « lorsqu'on parle de choses multiples [au sens transcendental], la multitude ainsi entendue signifie [simplement] ces choses-là en leur non-division respective » (*I*ª, q. 30, a. 3) : le problème d'un dénombrement est écarté, et corrélativement l'existence d'espèces différentes.

Dans ces conditions, l'argument ne prouve pas qu'une multitude infinie en acte soit impossible, mais seule une multitude numérique. Le cas au moins des âmes séparées, réalités immatérielles relevant d'un domaine où seule se trouve la multitude transcendentale, reste en dehors des prises du raisonnement. Et il en va de même pour l'argumentation du *Quodlibet 9*, a. 1, qui roule sur la même équivoque : « Ce qui n'est pas spécifié ne peut se trouver en acte dans la nature... Les espèces de la multitude sont deux, trois, et ainsi de suite... ».

Quant au second argument de la *Somme*, il ne vaut pas mieux que le premier, et pour la même raison : « Toute multitude existant dans le monde est créée ; or tout ce qui est créé est compris sous une intention précise du Créateur, car un agent n'opère pas dans le vague ; il est donc nécessaire que toutes les choses créées soient comprises sous un nombre précis ; il est donc impossible qu'il y ait une multitude infinie en acte, même par accident ». Là encore, s'il s'agit d'une multitude transcendentale, Dieu n'a pas à la dénombrer, ce qui n'a pas de sens : il crée chacun des êtres en question en sa non-division, et voilà tout. Avicenne et Algazel restent indemnes, quoi qu'en ait pensé d'abord saint Thomas lui-même (*I*ª, q. 46, a. 2, ad 8)[1].

5° Les derniers écrits

Si l'on tient compte du fait que dans le *XI*e *Livre des Métaphysiques* (saint Thomas, leç. 10), on se place au même point de vue que dans le *III*e *Livre des Physiques*, — on y fait d'ailleurs les mêmes remarques (*Cathala*, nos 2326 à 2330), — et que dans le premier livre *De coelo et mundo* (saint Thomas, leç. 9 et ss.), il en va sensiblement de même, il nous reste, en demeurant dans la perspective où nous nous sommes maintenu, trois textes importants à examiner.

Quelles que soient leurs dates respectives, commençons par le *De unitate intellectus* qui, à l'égard de l'objection des âmes séparées contre la pluralité des intelligences humaines, adopte l'attitude du *Contra Gentiles* : « Ils objectent encore, pour confirmer leur erreur, que si les intelligences des multiples hommes étaient multiples, comme l'intelligence est incorruptible, il s'ensuivrait qu'il y aurait en acte un nombre infini

(1) Le P. Sertillanges, *loc. cit.*, p. 207, en note, indique que « dans d'autres ouvrages S. Thomas a présenté ce même argument comme uniquement probable » ; mais il ne donne aucune référence.

d'intelligences, dans la position d'Aristote qui a admis que le monde était éternel, et que les hommes avaient toujours existé » (*vers la fin*, Mandonnet, p. 67).

On voit que ces derniers mots excluent l'échappatoire utilisée dans la *Somme* (*1ª*, q. 46, a. 2, ad 8). Aussi, contrairement à ce qu'il faisait dans celle-ci, saint Thomas ne prétend plus maintenant que la réponse d'Algazel a été « improuvée ». Bien mieux, il cite tout au long la réponse du théologien persan dans son propre texte, et cela sans critique aucune, ni approbation d'ailleurs. Puis il ajoute : « Comment Aristote résoudrait-il cette difficulté, nous ne pouvons le savoir, n'ayant pas la partie de sa *Métaphysique* qu'il a consacrée aux substances séparées... Mais, quoi que l'on dise à ce sujet, il est manifeste que les catholiques n'en ressentent aucune gêne, eux qui admettent que le monde a commencé ». Il y a donc un recul ici par rapport à la *Prima pars*.

Le *Quodlibet 12*, a. 2 reprend la question du *Quodlibet 9*, a. 1 : « Utrum Deus possit facere infinita in actu ». On notera d'abord le parallélisme qu'il y a entre le début de cet article et la réfutation de la première position envisagée dans le *Quodlibet 9*. Mais laissons cela. M. Glorieux s'exclame : « Enfin le *Quodlibet XII* qui doit se dater de décembre 1270, au plus fort des discussions anti-averroïstes, est absolu : « cum ergo quaeritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non » et la raison invoquée est que « oportet quod omnia quae agit (Deus) sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia sine forma »[1].

C'est là pour M. Glorieux, après le « désaveu » du *Quodlibet 9*, a. 1, qu'il croit découvrir dans la question 2 *De Veritate*, a. 10, le terme de cette « lente remontée, qui n'aboutira qu'en 1270 à une position à peu près semblable, mais à des expressions moins fortes encore »[2]. Il est vrai que la négation catégorique rapportée par M. Glorieux se trouve bien telle que dans saint Thomas. Cependant, entre les deux citations qu'il donne de la thèse et de sa preuve, l'éminent historien omet une affirmation non moins catégorique, qu'il n'a pas pu ne pas lire, et qui est exactement opposée à la conclusion du *Quodlibet 9*. Dans le *De Veritate*, on aboutissait à ceci : « S'il répugne à l'infini d'être en acte, en raison de sa notion même, Dieu alors ne peut réaliser un tel infini, pas plus qu'il ne peut faire qu'un homme soit un animal irrationnel, car on aurait alors des choses contradictoires existant simultanément ». Au *Quodlibet 9*, on résolvait positivement la question laissée ainsi en suspens : « Et c'est pourquoi, de même que Dieu ne peut faire un cheval rationnel, de même il ne peut faire qu'un être en acte soit infini... Personne ne peut penser que des choses contradictoires soient vraies simultanément ».

(1) *M. S. R.*, p. 257.
(2) *M. S. R.*, p. 258.

Dans le *Quodlibet 12*, au contraire, on déclare : réaliser un infini en acte « ne répugne pas à la puissance absolue de Dieu, car cela n'implique pas de contradiction ». L'infini en acte est contradictoire, l'infini en acte n'est pas contradictoire, ce n'est pas seulement affaire de nuance dans l'expression !

Il n'y a pas cependant à proprement parler de contradiction entre les assertions des deux *Quodlibets*, si l'on s'en tient aux seules formules employées, parce que les deux énonciations en cause sont indéfinies, et peuvent par suite être prises pour des particulières : quelque infini en acte est contradictoire, quelque autre ne l'est pas. Mais dans le *Quodlibet 9* le contexte montre à l'évidence qu'on entend condamner de la sorte tout infini en grandeur ou en multitude, au moins dans ce dernier cas s'il s'agit d'êtres corporels, le problème particulier des âmes séparées paraissant réservé ; leur infinité, en effet, n'est expressément proscrite que dans la *Somme*, et encore sans qu'on dise qu'elle implique contradiction. Quoi qu'il en soit, nous savons maintenant d'après le *III^e Livre des Physiques* (leç. 8, n° 4), qu'admettre un corps infini en acte n'est pas contradictoire, car on « ne concéderait pas qu'il est de la définition du corps d'être terminé par une surface, sinon en puissance, quoique cela soit probable et réputé vrai » ; et il en va de même pour une multitude, car on « ne dirait pas qu'elle est un nombre, ou qu'elle a un nombre » ; resterait par conséquent seule contradictoire une multitude numérique infinie en acte.

Saint Thomas donc dans le *Quodlibet 12*, a. 2, tout en réprouvant la hardiesse excessive qu'il a manifestée dans le *Quodlibet 9*, a. 1, et déjà dans le *I^er Livre des Sentences* (dist. 43, q. 1, a. 1, ad 5), mais conformément à l'opinion qu'il soutient depuis le début de sa carrière professorale, refuse à Dieu la possibilité de réaliser un infini en acte ; un tel infini n'est pas contradictoire, certes ; mais il répugne au mode sous lequel Dieu agit, à savoir par son intelligence et par son Verbe : ce qu'il fait ne saurait être sans forme. On voit que c'est à nouveau un argument dialectique, ce qui ne veut pas dire sans aucune valeur, le même d'ailleurs à sa façon que la seconde des preuves données dans la *Prima pars* (q. 7, a. 4) pour exclure une multitude infinie. Quoi qu'il en soit, en effet, du domaine de la quantité discrète ou continue, dans celui des réalités immatérielles la raison ne vaut pas, puisque celles-ci n'ont pas à être dénombrées ; or, « qui nimis probat, nihil probat ».

C'est ce que vient confirmer, définitivement cette fois, le *De aeternitate mundi contra murmurantes* (fin). Les auteurs incriminés « présentent également en faveur de leur thèse des arguments que les philosophes également ont touchés et résolus ; parmi ces arguments, le plus difficile est celui qui est tiré de l'infinité des âmes, car, si le monde a toujours été, nécessairement il y a maintenant un nombre infini d'âmes. Mais cet argument n'est pas valable, parce que Dieu a pu faire le monde sans

hommes et âmes, ou bien encore a pu faire l'homme quand il l'a fait, quand bien même il aurait fait tout le reste du monde de toute éternité ; et ainsi il n'y aurait pas des âmes en nombre infini demeurant après les corps. Et de plus, il n'a pas encore été démontré que Dieu ne puisse faire qu'il y ait des choses infinies en acte ».

« Il n'a pas encore été *démontré* » : M. Glorieux[1] lit « déterminé » (?) au lieu de « démontré », qu'attestent pourtant tous les manuscrits parisiens, comme le R. P. Perrier a pu le constater ; peu importe du reste, il s'agit toujours d'une conclusion apodictique et certaine par opposition au résultat seulement probable d'une simple preuve dialectique. Saint Thomas considère donc tous ses raisonnements antérieurs comme de purs arguments « logiques », aptes à engendrer la foi ou l'opinion, mais non la science et la certitude ; et nous en avons vu le motif. Dès lors, il n'est plus question de condamner Algazel comme dans la *Somme*, ni même d'être acculé au subterfuge qu'on y avait proposé, et dont le *De unitate intellectus* notait l'inutilité contre Aristote puisque celui-ci admettait que les hommes avaient toujours existé. On adopte l'attitude qu'aurait sans doute prise le Philosophe devant ce problème (*II Contra Gentiles*, c. 80-81), bien qu'on ne sache pas directement sa pensée sur ce point (*De unitate intellectus*) : concéder que le cas des substances immatérielles n'est pas touché par les multiples arguments proposés, ou en d'autres termes que l'infini créé en acte n'est pas contradictoire par définition (*Quodlibet 12*, a. 2).

Saint Thomas néanmoins semble garder sa conviction initiale qu'il n'y a pas d'infini créé actuel : la question des âmes séparées ne se pose pas pour lui en tant que catholique[2] ; il l'a plusieurs fois souligné. L'hypothèse d'un corps infini en grandeur, bien qu'elle n'implique pas contradiction, a été réfutée par des arguments physiques, pleinement valables pour notre docteur dans leur propre domaine. Le nombre infini en acte est contradictoire par nature. Et enfin, à défaut d'une démonstration, divers arguments dialectiques, comme celui du *Quodlibet 12*, conservent une valeur de probabilité suffisante pour permettre de soutenir une telle opinion au cours d'une brève dispute où l'on ne veut pas s'engager dans de multiples distinctions.

Nous n'avons fait qu'effleurer le problème de l'infini en acte chez saint Thomas ; mais le point de vue auquel nous nous sommes placé, nous a paru le plus apte à montrer que l'évolution doctrinale qu'on qua-

(1) *M. S. R.*, p. 257.

(2) Saint Thomas dit au sujet des anges dans la *Somme* : « Il est raisonnable que les substances immatérielles excèdent en multitude les substances matérielles, en quelque sorte incomparablement » (*1a*, q. 50, a. 3), et il précise qu'il s'agit là naturellement d'une multitude transcendentale (*ibid.*, ad 1) ; celle-ci, semble-t-il, pourrait fort bien être infinie.

lifiait d'incohérente[1], semblait être, au contraire, extrêmement homogène. Du groupe initial constitué par les *Sentences*, le *De Veritate* et le *Quodlibet 9*, où l'infini actuel est considéré comme contradictoire, au groupe final des écrits qui sont postérieurs à la *Prima pars* et au *III° Livre des Physiques*, et dont l'ordre respectif importe peu, le progrès est évident. Il faut, il est vrai, pour le percevoir, une suffisante familiarité avec l'œuvre de saint Thomas, connaître en particulier la distinction si importante dans sa métaphysique entre le nombre et la multitude transcendentale, ou celle, qui est à la base de sa méthodologie, entre argument dialectique et raisonnement démonstratif.

Si M. Glorieux s'est fourvoyé dans l'interprétation de ces textes difficiles, cela ne porte aucune atteinte à ses qualités d'historien. Mais, lorsqu'il s'agit d'apprécier les doctrines, les connaissances historiques ne sont plus suffisantes, l'historien doit avoir recours au philosophe. S'ils savaient collaborer plus étroitement l'un avec l'autre, on éviterait des méprises aussi regrettables que celle à laquelle nous venons de consacrer tant de pages. On nous présentait l'article premier du *Quodlibet 9* comme « le meilleur exemple, et qu'il faut considérer à lui seul comme probant »[2], de la non-authenticité de cette dispute ; nous pourrions reprendre intégralement la formule à notre propre compte.

III. REMARQUES SUR QUELQUES ARTICLES DU QUODLIBET 9

Nous nous proposons d'examiner ici quelques-uns des articles invoqués par M. Glorieux en faveur de sa thèse.

1° *Quodlibet 9*, a. 2

Le R. P. H. Dondaine nous a communiqué les renseignements suivants, qui viennent confirmer notre point de vue.

« Le *Quodlibet*, écrit M. Glorieux, ne semble pas se soucier de la distinction préliminaire qu'on rencontre chez ceux-ci (*III Sentences* et Q. *De unione Verbi incarnati*] entre les *nomina primae intentionis* et *secundae intentionis*. Sur ce point, il se singularise. S'il était de saint Thomas, il mettrait lui aussi une cassure très nette dans le dessin suivi partout ailleurs »[3].

«... partout ailleurs » ? — Sur les cinq ouvrages allégués par M. Glorieux (*III Sent.*, dist. 6, a. 1, ad. 1 ; *I^a*, q. 29, a. 1 et 2 ; *3^a*, q. 2, a. 4, 6 et 11, et q. 16, a. 12 ; *Comp. theol.*, c. 210 et 211 ; Q. *De unione*, a. 2), la distinction ci-dessus ne se trouve qu'en deux endroits, dans le *III°*

(1) *M. S. R.*, p. 258.
(2) *M. S. R.*, pp. 254-255.
(3) *M. S. R.*, p. 259.

Livre des Sentences et le *De unione* ; encore, dans ce dernier, ne paraît-elle qu'en incidente : « — sive sint nomina primae impositionis, etc. ». D'autre part, l'exposé simplifié, présenté par notre *Quodlibet*, convient parfaitement à une dispute quodlibétique. Enfin, la distinction en cause, même au *III*e *Livre des Sentences*, est une précision de luxe, sans efficace pour la conclusion ; son omission ne peut donc pas faire l'impression d'une « cassure très nette du dessin ».

Mais on peut relever dans cet article 2 un indice qui le situe dans le voisinage historique du *III*e *Livre des Sentences*, au point de vue du développement de la pensée de saint Thomas. Cet indice, c'est *la qualification dogmatique* donnée à la première des trois opinions recensées par le Lombard sur l'union hypostatique ; notre article discute la thèse essentielle de cette « prima opinio ». On peut, en effet, marquer à ce sujet, dans les œuvres de saint Thomas, trois étapes successives, jalonnées par le *Commentaire des Sentences*, le *IV*e *Livre Contra Gentiles* et la *Tertia pars*[1].

1) Au *III*e *Livre des Sentences*, saint Thomas fait simplement écho à ses contemporains : la première opinion « n'est pas hérétique », mais ce qu'elle pose « n'est pas intelligible » ; « aussi n'est-elle tenue actuellement par personne »[2]. La troisième opinion, elle, est hérétique. La deuxième « seule est vraie », car seule elle vérifie la communication des idiomes, par exemple : « Dieu est homme »[3].

2) Au *IV*e *Livre Contra Gentiles*, c. 38, saint Thomas confronte la première opinion avec les textes des Conciles anti-nestoriens (Ephèse et Chalcédoine), et il montre qu'elle « conduira nécessairement à l'erreur de Nestorius », et coïncide plus ou moins expressément avec les thèses nestoriennes.

3) La *Tertia pars* (q. 2, a. 3 et 6), enfin, dénonce positivement dans cette opinion « une hérésie condamnée depuis longtemps » ; elle l'a déjà été au cinquième concile (deuxième de Constantinople). On retrouve les mêmes formules dans le *Quodlibet 1*, a. 1, la *Question De unione*, a. 2, et le *Commentaire sur saint Jean*, c. 1, leç. 7.

Or, le *Quodlibet 9*, a. 2, se range nettement dans la première de ces trois étapes.

a) Il écarte la première opinion *sans la qualifier*, alors qu'il présente la deuxième comme « l'opinion commune des modernes et beaucoup

(1) Cf. H. Dondaine, *Qualifications dogmatiques de la théorie de l'Assumptus-Homo dans les œuvres de S. Thomas*, dans *Les sciences phil. et théol.*, 1941-1942, Paris, Vrin, pp. 163-168. Les principaux textes y sont cités.

(2) *III Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2, n° 46 ; a. 1, sol. 1, n° 29, et a. 2, n° 46 ; a. 1, sol. 1, n° 23.

(3) *III Sent.*, dist. 7, q. 1, a. 1, n° 33.

plus vraie et sûre que les autres » (corps de l'article), et déclare la troisième « hérétique et condamnée » (ad 1, fin).

b) Tout en évoquant à son propos la condamnation de Nestorius (début du corps), il évite de compromettre explicitement la première opinion dans cette réprobation[1].

c) L'argument invoqué contre elle au *sed contra* est celui du *III^e Livre des Sentences* et du *Contra errores Graecorum*, à savoir que la première opinion ne peut vérifier la communication des idiomes, par exemple que « Dieu est homme », en vertu de l'axiome : « Quae sunt ab invicem disparata, non praedicantur de se invicem, nisi per hoc quod conveniunt in uno supposito ».

III Sent., dist. 6, q. 1, a. 1, sol. 1, n° 29 : « Non est intelligibile ut duorum distinctorum unum de altero praedicetur».

Contra errores, c. 20 : « Impossibile est quod duorum, quorum unum est aliud secundum suppositum ab altero, unum de altero praedicetur ».

Donc, à considérer l'histoire des positions de saint Thomas sur la qualification dogmatique à donner à la première opinion, le *Quodlibet 9*, a. 2 se situe avant le *IV^e Livre Contra Gentiles*, et au voisinage du *III^e Livre des Sentences*.

Cette histoire, déjà embrouillée par I. Backes[2], est jalonnée par les rencontres de saint Thomas avec les documents : le *IV^e Livre Contra Gentiles* utilise les actes d'Ephèse et de Chalcédoine, jusque-là complètement négligés par la Scolastique du XIII^e siècle, et probablement rencontrés par saint Thomas à la Curie romaine ; le *De unione* et la *Tertia pars* (ainsi que le *Quodlibet 1*, a. 2 et le *Commentaire sur saint Jean*) utilisent les Actes du deuxième concile de Constantinople, découvert le dernier par saint Thomas.

Ce sont là des jalons objectifs. Et, si le *Quodlibet 9*, a. 2 est trop peu explicite pour être, de ce seul chef, daté avec certitude, du moins il se range très normalement dans la première période.

2° *Quodlibet 9*, a. 3

On a vu ci-dessus, pp. 6-7, l'opinion exacte du P. Roland-Gosselin en la matière.

3° *Quodlibet 9*, a. 4

Le R. P. H. Dondaine nous assure que l'article 4 rend le même son que l'article 2. Sur cinq lieux parallèles (*III Sent.*, dist. 8, a. 5; *Quodl. 9*,

(1) Mêmes précautions dans le *Contra errores Graecorum*, c. 20, qui est certainement antérieur à *IV Contra Gentiles*, c. 69 (cf. *Les sciences phil. et théol.*, *loc. cit.*, pp. 156-162), et dont les formules sont voisines de celles de *III Sent.*

(2) I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin*, Paderborn, 1931, pp. 192-206.

a. 4 ; *Comp. theol.*, c. 212 ; *Quodl. 1*, a. 1 ; *3ª*, q. 35, a. 5), les quatre premiers signalent que la première opinion, qui reconnaît deux suppôts dans le Christ, pouvait admettre une relation de filiation créée dans son suppôt humain, donc deux filiations. Le *Quodlibet 1*, comme on l'a dit plus haut, qui connaît les conciles anti-nestoriens, ajoute : « Hoc reputo erroneum [il s'agit de la thèse des deux suppôts] et in conciliis invenitur damnatum ».

Là encore le *Quodlibet 9*, a. 4, se situe sans peine au début du développement de la pensée de saint Thomas sur ce point.

4° *Quodlibet 9*, a. 5

M. Glorieux indique lui-même que « quant à la cinquième et dernière objection, elle est reprise presque mot pour mot et incorporée dans la première objection de la Somme »[1].

Nous avons parlé plus haut, pp. 11-12, du « secundum Philosophum in libro *De causis* », et l'on a vu, p. 3, que l'emploi du terme « transsubstantiata » incitait à reporter le *Quodlibet 9* vers le temps où saint Thomas lisait ou du moins rédigeait son *IV^e Livre sur les Sentences*.

5° *Quodlibet 9*, a. 8

M. Glorieux signale lui-même, d'après Pelster, que l' « on constate chez lui [saint Thomas] une tendance à interpréter de façon plus stricte le terme de mérite et à éliminer ainsi dans la *Somme* [*1ª*, q. 62, a. 4] des solutions qu'il considérait comme moins probables sans doute, mais possibles quand même dans les deux autres écrits [*II Sent.*, dist. 5, q. 2, a. 2 et *Quodl. 9*, a. 8]. Le *Quodlibet* se montrerait dans cette évolution antérieur à la *Somme* »[2].

En réalité, ce n'est pas, croyons-nous, la notion de mérite qui est interprétée de façon plus stricte dans la *Somme*, mais c'est la création des anges en état de pure nature qui paraît de moins en moins probable (*1ª*, q. 62, a. 3). Quoi qu'il en soit, le P. Pelster reconnaît que la *Prima pars* est supérieure au *Quodlibet*.

Mais M. Glorieux ne semble pas l'entendre ainsi, tellement est élogieuse la description qu'il fait de notre article, en particulier de son effort pour justifier une hypothèse qui n'est pas retenue : « Position hardie... Les notions de haute métaphysique ne lui font pas peur, pas plus que leurs incidences théologiques. Comme toujours la vigueur de la pensée, sa hardiesse parfois s'accompagne de cette sobriété dans l'exposé, cette rigueur dans la présentation que l'on avait signalées auparavant.

(1) *M. S. R.*, p. 247.
(2) *M. S. R.*, p. 238.

Les deux qualités vont de pair et confèrent à tout ce quodlibet sa réelle valeur »[1]. Que faut-il en penser ?

Saint Thomas, qui traite du mérite par l'ange de sa béatitude, distingue trois positions, que nous désignerons par les lettres A, B, C.

La première, A, est repoussée comme « inconveniens » : elle entraînerait pour les damnés une thèse parallèle qui est absurde et condamnée; on notera cependant la modestie de la réponse : « Sed hoc *videtur* inconveniens », « mais cela *paraît* absurde ».

La deuxième, B, est acceptée comme ne présentant aucune difficulté, et par conséquent comme celle qui, parmi toutes les autres, *plaît le plus* à l'auteur : « Et haec opinio nihil difficultatis habet, unde *prae ceteris mihi magis placet* ».

La troisième, C, est présentée par ses défenseurs de trois façons différentes : C^1, C^2, C^3.

La première explication, C^1, est rejetée, « parce que cela ne *paraît* convenir qu'au Christ seul » : « Sed hoc non *videtur* competere nisi soli Christo ».

La deuxième, C^2, est repoussée également avec beaucoup de modestie : « Et hoc etiam non *videtur* conveniens » ; et pourtant elle implique que le mérite soit postérieur à la récompense !

La troisième, C^3, est présentée comme *la plus probable parmi les trois* explications de la position C : « Et haec opinio *inter has tres probabilior est* ».

Nous constatons donc que saint Thomas se trouve devant cinq opinions qui sont toutes données comme n'étant pas de lui, qu'il observe tout au long une très grande réserve à leur égard et une très grande modestie dans les jugements qu'il porte sur elles, qu'enfin la dispute s'achève sans « détermination ».

Mais ce qui enchante surtout M. Glorieux, c'est de voir l'auteur qui s'efforce de montrer, par recours aux notions physiques de « fieri » et de « factum esse », comment l'opinion C^3 pourrait être soutenue. Il y a sans doute une certaine hardiesse métaphysique à faire l'application au cas des anges de notions physiques et, qui plus est, à les leur appliquer pour la solution d'un problème théologique. Cependant, cela signale à l'évidence que l'on est encore une fois en pleine dialectique ; et cette hardiesse ne va pas jusqu'à retenir pour son propre compte la position ainsi défendue au mieux : l'auteur a donc pleinement conscience de la fragilité de l'explication donnée, qu'Hannibald de Hannibaldis, au contraire, dont nous avons vu en commençant qu'il recopiait ce passage, maintiendra fermement : « sustineri potest et *debet* ».

Cette audace et ces hésitations conjuguées, en face d'opinions dont

(1) *M. S. R.*, pp. 250-251.

aucune n'est de lui, signalent un jeune professeur bien plutôt qu'un maître.

Si l'on craint que ces appréciations soient trop subjectives, il suffit de lire l'article parallèle de la *Somme* (I^a, q. 62, a. 4) pour voir toute la supériorité de celle-ci.

1) Saint Thomas rejette la position A catégoriquement, en motivant son refus rationnellement au lieu de se borner à prendre appui sur une comparaison avec le cas des damnés (cf., q. 62, a. 1).

2) Il accepte toujours la position B, qui ne présente pas de difficultés. Il lui adjoint d'ailleurs une position B′ qui ne semble pas avoir été soutenue (« Et similiter si quis diceret »), et selon laquelle l'ange n'aurait pas été créé dans la grâce, mais l'aurait eue néanmoins avant d'accéder à la gloire (cf. q. 62, a. 3).

3) Il exclut catégoriquement la position C^1, en motivant là encore son refus rationnellement au lieu de se limiter à un rapprochement avec le cas du Christ ; elle était d'ailleurs déjà écartée avec A.

4) Il en va de même pour l'opinion C^2, et la réponse identique est libellée avec beaucoup de fermeté : il n'y a plus, ni de « videtur », ni de « magis ».

5) Quant à l'opinion C^3, qu'il avait mis tant de hardiesse à expliquer tout en ne l'acceptant pas pour son compte, elle est ici rejetée comme « ne paraissant pas acceptable », parce que ce qu'elle suppose « ne paraît pas possible », et la raison en est donnée avec netteté. L'audacieuse défense du *Quodlibet* n'était donc qu'un jeu dialectique, dans lequel on oubliait les données propres du présent problème, en le résolvant par l'application sans nuance au cas du mérite chez les anges des notions physiques concernant le devenir instantané. Cette hardiesse que l'on vantait tant, n'était donc qu'une audace de jeunesse, où ne se montrait pas encore la pleine vigueur de pensée que saint Thomas manifeste maintenant.

Le parallélisme que nous venons de signaler entre le *Quodlibet 9* et la *Somme*, et qui est déjà une marque d'authenticité, se retrouve encore plus rigoureux entre le *Quodlibet 9* et le *II^e Livre des Sentences*.

1) Saint Thomas rejette formellement la position A (dist. 4, q. 1, a. 1), mais sans donner d'autre raison de son refus qu'une certaine exigence d'ordre, un échelonnement où les anges se placent par rapport à la béatitude entre Dieu et les hommes. On s'étonnerait au cas où le *Quodlibet* serait antérieur aux *Sentences*, que dans ce dernier livre le raisonnement « a simili » tiré des anges déchus ne soit pas repris, alors que la thèse parallèle relative à ceux-ci a été examinée (dist. 3, q. 2, a. 1), et déclarée, soit hérétique, — mais non pas condamnée, — si l'on affirmait que Dieu a créé des anges mauvais, soit vaine, erronée et fausse, si l'on admettait que cette malice initiale leur fut imputable.

2) De la position B saint Thomas dit, comme dans le *Quodlibet*, qu'elle lui plaît davantage (dist. 4, q. 1, a. 3) : la formule « mihi magis placet » est identique ici et là, mais dans les *Sentences* il est ajouté : « absque alterius partis praeiudicio » (position C), car plusieurs auteurs sacrés semblent favorables à cette autre thèse, ce qui explique son essai de justification dans le *Quodlibet*. D'autre part, dans les *Sentences* comme dans celui-ci, la même position B est considérée comme rendant aisée la solution de la question posée, laquelle est identique dans les deux ouvrages : « planum est ad hoc respondere » (dist. 5, q. 2, a. 2), « nihil difficultatis habet » (*Quodl. 9*).

3) Quant à la position C, elle est présentée dans les *Sentences* (dist. 5, q. 2, a. 2), comme dans le *Quodlibet*, sous trois formes, et d'abord sous son mode C^1. Les formules sont les mêmes : « Hoc non videtur conveniens ... » (*Sent.*) ; « Hoc non videtur... » (*Quodl.*) ; « sine merito » (*Sent.* et *Quodl.*) ; le *Quodlibet* seul, il est vrai, introduit ici l'exception du Christ que n'indiquent ni les *Sentences*, ni la *Somme*, très voisines pour la rédaction de la preuve ; mais la *Somme* n'a plus de « videtur ».

4) Les *Sentences*, à propos de l'explication C^2, font état d'une distinction supplémentaire entre « simpliciter » et « secundum quid », requise pour les réponses aux objections : « praemium essentiale », « praemium accidentale » ; mais l'appréciation de l'hypothèse est libellée dans les mêmes termes qu'au *Quodlibet* : « Et hoc etiam non videtur conveniens » (*Quodl.*), « Sed hoc etiam, simpliciter loquendo, non videtur conveniens » (*Sent.*).

5) La rédaction du passage concernant l'explication C^3 est très différente dans les deux ouvrages ; mais la fin du *Quodlibet* est bien dans la note des *Sentences*, auxquelles est seulement ajoutée la tentative de justification basée sur la comparaison avec le devenir physique. Cependant les notions auxquelles fait appel le *Quodlibet* se trouvent déjà utilisées plus ou moins clairement dans les *Sentences* à propos du problème connexe de la création des anges dans la grâce (dist. 4, q. 1, a. 3, ad 1 et ad 4). Le *Quodlibet* paraît bien ici postérieur aux *Sentences*, en même temps qu'antérieur à la *Somme*.

Au demeurant l'article 8 du *Quodlibet 9* se présente avec des signes certains d'authenticité, et se situe très normalement entre le *II*e *Livre des Sentences* et la *Prima pars*, plus près de celui-là que de celle-ci.

6° *Quodlibet 9*, a. 9

Le présent article est consacré au mouvement instantané des anges. « Sans vouloir établir de comparaisons, écrit M. Glorieux, il suffit de s'arrêter à la structure même de la question présente. Elle est limpide, logique, sans bavure. Immédiatement on est au cœur du problème... Il n'y a pas une phrase de trop dans tout cet exposé, pas une digression

inutile... L'ordre est logique et la conclusion rigoureuse. Une fois de plus, c'est du beau travail »[1].

Malheureusement la comparaison avec les *Sentences* (*I Sent.*, dist. 37, q. 4, a. 3) est significative. Le *Quodlibet* est plus sobre, c'est vrai ; mais le parallélisme est frappant ; les deux œuvres apparaissent bien du même auteur, le *Quodlibet* étant simplement postérieur aux *Sentences* : citation commune, au début, du *Ier Livre des Physiques* avec le même mot d'« incontingens » ou « incontingentes », distinction parallèle de deux cas, mêmes exemples, même finale sur le « nunc » des anges. Il est donc inutile d'insister davantage.

7° *Quodlibet 9*, a. 12

Nous avons dit plus haut, pp. 6 et 7, ce que pensait Dom Lottin de cet article consacré à l'« imperium » : entre la question 2 et la question 22 du *De Veritate*, c'est-à-dire entre octobre 1256 et octobre 1258.

8° *Quodlibet 9*, a. 13

Il s'agit de savoir si la charité augmente « selon son essence ». Les deux articles de la *Somme* (2a-2ae, q. 24, a. 4 et 5) reprennent tout ce qu'il y a dans le *Quodlibet*, et d'une façon infiniment plus précise, au lieu de discuter seulement sur la valeur du « secundum suam essentiam », ce qui était imposé d'ailleurs par les adversaires (cf. 2a-2ae, q. 24, a. 4, ad 3 ; et Q. *De virtutibus in communi*, a. 11, ad 3).

Saint Thomas avait longuement exposé déjà son point de vue dans les *Sentences* (*I Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1 et 2) ; il se borne dans le *Quodlibet* à une brève réponse, en distinguant dans la formule même qui lui est alors soumise de « secundum suam essentiam ». Cette brièveté est due manifestement au caractère assez verbal de l'objection qui lui est faite.

(1) *M. S. R.*, pp. 245-246.

CONCLUSION

Les quelques exemples que nous avons donnés suffiront à montrer, pensons-nous, que M. Glorieux a surestimé la valeur du *Quodlibet 9*. Tous les textes que nous avons lus, d'autre part, se situent bien dans le voisinage du *Commentaire sur les Sentences*, certains plus précisément lors de la rédaction du *III^e Livre* ou peu après, voire entre les questions 2 et 22 du *De Veritate* (a. 12). L'article sur l'infini actuel (a. 1), enfin, par sa liaison avec la première de ces deux questions, permet de fixer notre *Quodlibet* selon toute vraisemblance à décembre 1256, et fournit la preuve de son authenticité, ce que viennent confirmer bien des similitudes de doctrine ou d'expression, voire plusieurs formules littéralement identiques.

Ainsi l'hypothèse hardie de M. Glorieux nous a conduit à prendre conscience que saint Thomas est bien l'auteur du *Quodlibet 9*, et à déterminer la date exacte de celui-ci, ce qui oblige à récuser définitivement le témoignage de Nicolas Trivet, qui a fait attribuer aux *Quodlibets 7* à *11* la dénomination de « groupe italien », et peut-être celui du manuscrit *Ottobon. lat. 196*, qui affecte les *Quodlibets 7*, *8* et *10* de la précision « De natali ».

Le *Quodlibet 9* d'ailleurs, malgré ses imperfections, reste à certains points de vue une grande œuvre. Nous songeons en particulier aux deux derniers articles sur l'infaillibilité de l'Eglise dans la canonisation des saints (a. 16) et sur le cumul des prébendes ecclésiastiques (a. 15) ; la distinction notamment qui est faite à ce propos entre le domaine des juristes (questions de droit positif) et celui des théologiens (questions de droit divin ou naturel) est présentée de façon tout à fait remarquable, et il eût été dommage d'en retirer le mérite à saint Thomas.

J. Isaac, O. P.

Le Saulchoir.

TROIS COMMENTAIRES "AVERROISTES" SUR L'ETHIQUE A NICOMAQUE

Depuis que les travaux du P. Mandonnet[1] ont mis en pleine lumière la personne de Siger de Brabant, l'intérêt suscité par le mouvement de pensée dont Siger fut le représentant le plus marquant n'a cessé de grandir. Les découvertes se sont multipliées à tel point qu'une nouvelle synthèse a pu paraître nécessaire; M. F. Van Steenberghen l'a tentée dans son ouvrage monumental, paru en 1942 : *Siger dans l'histoire de l'Aristotélisme*[2]. Cependant il reste aujourd'hui encore dans l'histoire de ce mouvement que le P. Mandonnet, à la suite de Renan, appelait « l'averroïsme latin du XIII^e^ siècle » et que M. Van Steenberghen préfère appeler « l'aristotélisme intégral », des domaines presque entièrement baignés d'ombre, où ont à peine été projetées quelques raies de lumière — juste ce qu'il faut pour faire soupçonner leur richesse et pour guider les premiers pas de qui voudrait s'y engager. La morale est un de ces domaines obscurs.

Dressons en effet le bilan des documents actuellement mis au jour en cette matière. Il sera rapide. Au point de départ, nous pouvons mentionner le plus anciennement connu : la liste des propositions condamnées le 7 mars 1277 par l'évêque de Paris, Etienne Tempier[3]. Parmi ces propositions, il en est en effet un bon nombre qui ressortissent à la morale. Mais ce document est d'un maniement fort délicat. La condamnation de 1277, en effet, ne visait pas exclusivement les doctrines aristotéliciennes. Elle atteignait aussi d'autres courants de pensée, par exemple la doctrine de l'amour courtois, telle que l'avait exposée, dès le XII^e^ siècle, André Le Chapelain dans ses *De amore libri tres*[4]. Toutes les propositions con-

(1) Pierre MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e^ siècle*, Fribourg (Suisse), 1899 ; 2^e^ éd. (Les philosophes belges, VI-VII), Louvain, 1908-1911.

(2) Les philosophes belges, t. XIII, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, second volume, Louvain, 1942.

(3) On les trouvera dans le livre du P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, 2^e^ partie, Louvain, 1908, pp. 175-191.

(4) GRABMANN M., *Das Werk De amore des Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277. Speculum*, 1932

damnées en 1277 ne reflètent donc pas l'enseignement de l'aristotélisme hétérodoxe. De plus, celles-là même qui visent cet enseignement sont-elles de sûrs témoignages pour en apprécier la teneur et la portée ? Il est permis d'en douter. Rien ne nous assure, en effet, qu'elles aient été textuellement empruntées aux œuvres écrites ou aux leçons orales des Maîtres. Elles peuvent fort bien, comme le remarquait déjà très justement le P. Mandonnet, « n'être que des inductions tirées par les juges de 1277, ou des propos qui circulaient parmi la population scolaire, et que les maîtres se seraient empressés de désavouer[1] ». Mais admettons même qu'elles aient été rapportées correctement : il nous sera encore difficile, en l'absence du contexte d'où elles ont été tirées, de les interpréter exactement. Le *Syllabus* de 1277 ne saurait donc remplacer les œuvres qu'il condamnait.

Or, de ces œuvres, que nous reste-t-il, dans le domaine de la morale ? De Siger lui-même, nous possédons cinq *Questiones morales*, découvertes en 1931 par M. Stegmüller et publiées par lui[2]. Depuis, M. Nardi a découvert, en 1942, dans l'œuvre d'un des représentants de la renaissance italienne au XVI^e^ siècle, Agostino Nifo, quelques citations ou résumés d'un écrit de Siger dont l'existence même était demeurée jusque-là insoupçonnée, le *Liber de Felicitate*[3]. Voilà pour Siger. De Boèce de Dacie, le maître le plus en vue du mouvement avec Siger, nous possédons depuis 1932, date à laquelle Mgr Grabmann, qui l'avait découvert en 1924, l'a publié, un court traité, le *De summo bono sive de vita philosophi*[4]. Quelle que soit leur valeur — et elle est quelquefois de premier plan, c'est ainsi que l'on s'accorde à reconnaître dans l'opuscule de Boèce de Dacie un vrai chef-d'œuvre — ces divers documents ne représentent pourtant qu'une masse bien peu considérable : les *Questiones morales* de Siger de Brabant occupent juste cinq pages dans l'édition de M. Stegmüller, les citations de Nifo sont encore moins volumineuses et le *De summo bono* dans l'édition de Mgr Grabmann tient en dix pages. L'on ne peut donc pas s'attendre à trouver dans ces textes sur la morale des aristotéliciens intégraux des renseignements quelque peu complets.

(VII), 75-79. Voyez aussi : A. S. Denomy, C. S. B., *The De Amore of Andreas Capellanus and the condemnation of 1277*, et, du même auteur, *Andreas Capellanus : Discovered or Rediscovered*, dans *Mediaeval Studies*, VIII (1946), pp. 107-149 et 300-301.

(1) Mandonnet, *Siger de Brabant*, 1re partie, Louvain, 1911, p. 193.

(2) Stegmüller F., *Neugefundene Quaestionen des Siger von Brabant*, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1931, pp. 158-182. Les *Questiones Morales* sont éditées de la page 172 à la page 177.

(3) Nardi B., *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento Italiano*, Roma, 1945, notamment pp. 24-29 ; ces pages avaient précédemment paru dans le *Giornale critico della filosofia italiana*, XXIV, 1943.

(4) Grabmann M., *Die Opuscula de Summo bono sive De vita philosophi und De Somniis des Boetius von Dacien*, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1932, VI, pp. 287-317.

L'on comprend, dès lors, l'intérêt qui s'attache aux derniers documents dont il nous reste à faire état : les commentaires « averroïstes » sur l'*Ethique à Nicomaque* dont Mgr Grabmann a signalé en 1931 l'existence[1]. Cette fois, en effet, nous nous trouvons en présence d'œuvres considérables, qui embrassent le domaine complet de la philosophie morale et qui, par conséquent, sont susceptibles, semble-t-il, de nous apporter une documentation abondante. Pourtant cette source de renseignements apparemment si précieuse n'a jusqu'ici qu'à peine été exploitée. Mgr Grabmann lui-même s'est contenté d'étudier, pour chacun des commentaires qu'il a signalés, une question-type, la question où, à la suite d'Aristote, ils se demandent quelle est la cause du bonheur : nous vient-il du hasard, ou nous est-il donné par Dieu, ou l'acquérons-nous par nous-mêmes ? L'identité de la réponse — Dieu *ne peut pas* être la cause immédiate du bonheur, thèse condamnée en 1277 — et la parenté littéraire des textes dans lesquels elle s'exprime lui ont paru à bon droit être des indices suffisants pour que l'on ait le droit de grouper tous ces commentaires en une même famille : la famille des *Commentaires « averroïstes » sur l'Ethique à Nicomaque*. Mais il reste à opérer le dépouillement complet de ces commentaires pour en dégager tout ce qu'ils peuvent nous apprendre sur la morale de l'aristotélisme intégral. Ce sera l'objet de cette étude.

I. — LES TEXTES

Mais tout d'abord, il nous faut préciser la nature du matériel employé. Sur quatre commentaires signalés par Mgr Grabmann, deux nous ont été inaccessibles[2]. Notre enquête s'est donc, par la force des choses, limitée aux deux autres, auxquels toutefois nous avons pu en ajouter un troisième qui n'avait pas encore été signalé jusqu'ici.

I. LE COMMENTAIRE DU VATICAN

Au premier rang de ces trois commentaires, se place d'emblée le commentaire que nous appellerons le *Commentaire du Vatican*.

De ce commentaire, Mgr Grabmann avait signalé deux manuscrits, les manuscrits latins 2172 et 2173 de la Bibliothèque Vaticane. En 1936, M. Bruni en découvrait un troisième exemplaire dans le manuscrit latin

(1) GRABMANN M., *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren* (*Sitzungsberichte d. Bay. Ak. d. W.*, 1931, Heft 2), Munich, 1931.

(2) Ils sont respectivement contenus dans les mss *Erfurt, Stadts-Bibl. F 13* et *Erlangen, Universitätsbibl. 485*.

832 de la même bibliothèque[1] et j'ai pu enfin en identifier un quatrième dans le manuscrit latin 15106 de la Bibliothèque nationale de Paris. Nous possédons donc, dès maintenant, de ce commentaire, quatre témoins. Mais cette richesse relative elle-même va être pour nous une cause d'embarras et soulever une question de critique littéraire qu'il nous va falloir, avant toutes choses, résoudre, si nous voulons appuyer nos recherches ultérieures sur une base solide.

LES FORMES DU TEXTE

Déjà, en effet, M. Bruni avait remarqué que, si les mss *Vat. Lat. 832* et *2172* contiennent bien le même texte qui se borne au commentaire des livres I à VII et du livre X de l'*Ethique*, le ms. *Vat. Lat. 2173* contient, à partir de la fin du livre VII, c'est-à-dire à partir de la question *Consequenter quaeritur utrum habens scientiam rectam in universali et in particulari...* (fol. 49rb), un texte qui lui est propre ; plus complet que celui des deux autres manuscrits, puisqu'il comporte le commentaire des livres VIII et IX de l'*Ethique* qui manquent dans ceux-ci, et totalement différent en ce qui concerne la fin du livre VII et le livre X ; toute cette partie, concluait-il, appartient évidemment à un autre auteur[2]. Or, ces remarques, fort exactes, étaient encore insuffisantes : il suffit d'un rapide examen pour découvrir que le ms. *2173* possède bien d'autres parties qui lui sont propres.

Passons maintenant au texte contenu dans le ms. *Paris, Nat. Lat. 15106* : nous constaterons que lui aussi possède, pour une large part, un texte qui lui est propre, texte complet, qui comporte le commentaire des livres VIII et IX, et qui ne coïncide parfaitement avec le texte des mss *Vat. Lat. 832* et *2172* que pour le livre VI (encore, même là, faut-il faire exception pour quelques questions), les trois premières questions du livre VII et le livre X en son entier. Nos quatre manuscrits nous offrent donc de notre commentaire trois formes différentes. Que penser de ses différentes formes ?

a) *La forme originale du texte* (Mss *Vat. Lat. 832* et *2172*).

Étudions, tout d'abord, la forme représentée par les mss *Vat. Lat. 832* et *2172*[3]. Après un prologue (*incipit : Sicut dicit Tullius libro de Senec-*

(1) Bruni (Gerardo), *Un commento inedito all' Etica Nicomachea*, dans le *Bolletino filosofico*, 2 (1936), p. 322.

(2) Bruni, *loc. cit.*

(3) Le manuscrit *Vat. Lat. 832* a été minutieusement décrit par Mgr Pelzer, *Bibliothecae Vaticanae codices manu scripti... Codices Vaticani latini*, t. II, 1931. Il se compose en réalité de deux parties : la première, qui comprend les 12 premiers folios, contient, d'une main du XIVe siècle, le texte de notre commentaire jusqu'au début de la 9e question du livre II ; la seconde, qui va du folio 13r au folio 43v, et qui a été écrite par une autre main, également du XIVe siècle, contient notre commentaire depuis

tute, nihil est iucundius senectute dotata studiis iuventutis, 832, fol. 1ra ; *2172*, fol. 1ra), commencent les questions — notre commentaire, en effet, est exclusivement un commentaire par questions : *sed antequam ad litteram descendamus, quaedam in generali sunt quaerenda, primo utrum de istis operationibus praecedentibus virtutes et etiam sequentibus sit scientia ?* (*832*, fol. 1rb, *2172*, fol. 1va). Puis les questions se poursuivent : 42 sur le premier livre, 17 sur le second livre, 21 sur le troisième, 27 sur le quatrième; au cinquième livre, nous notons la seule divergence importante entre nos deux mss : le ms. *832* ne contient que 24 questions, tandis que le ms. *2172* en contient 25, possédant en plus une question intitulée : *utrum aliquis patiatur iniustum a seipso voluntarie* (fol. 40vb.) ; mais au sixième livre, nos deux mss possèdent tous deux les 20 mêmes questions, au septième les mêmes 6 questions et au dixième, les mêmes 15 questions, soit, en tout, 173 questions dans le ms. *2172*[1] et 172 dans le ms. *832*. La dernière question est intitulée : *utrum solus rex habeat virtutem coactivam* et se termine par les mots : *dico quod isti non habent virtutem coactivam per se, sed hoc habent per virtutem regis* (*832*, fol. 43vb ; *2172*, fol. 53rb.).

Dès le premier examen de ce texte, l'on est frappé par l'importante lacune que présente le commentaire ainsi constitué : il omet purement et simplement le commentaire des livres VIII et IX de l'*Ethique*. Peut-on découvrir en cette lacune une intention de l'auteur, ou faut-il y voir une omission du scribe qui a transcrit nos manuscrits ? L'on pourrait être tenté, de prime abord, d'appuyer la première hypothèse sur l'accord des deux manuscrits. L'argument serait fragile, car le ms. *2172* et le ms. *832*, en sa plus grande partie, dérivent certainement d'un original commun[2]. Mais nous allons trouver une indication plus sérieuse. L'on

le milieu de la question 41 du premier livre jusqu'à la fin (si bien que la fin du premier livre et le début du second livre se trouvent répétés deux fois). Ces deux parties, ainsi maladroitement soudées pour composer le ms. actuel, semblent d'ailleurs appartenir à une tradition textuelle différente, la première nettement supérieure. — Le ms. *Vat. Lat. 2172*, volume de 59 folios de parchemin écrits à deux colonnes, date lui aussi du XIV[e] siècle ; il a souffert de l'humidité et se trouve détérioré en de nombreux passages, qui sont devenus à peu près illisibles. Sur son contenu, cf. plus loin pp. 29-30.

(1) La numérotation des questions qui figurent dans le ms. est de seconde main — de la même main qui a rédigé la table qui termine le volume (fol. 57rb-59ra) — et elle est fautive : elle a négligé la première question, et se trouve ainsi, du début à la fin, en retard d'une unité.

(2) Il s'agit ici de la *seconde partie* du ms. *832* (fol. 13r-43v). Ce n'est pas le lieu ici de faire la preuve de cette communauté d'origine. Elle serait d'ailleurs facile : les fautes communes de nos deux manuscrits sont très nombreuses et souvent grossières. Notons-en simplement une particulièrement caractéristique : à la question 64, qui est la cinquième du livre III, on lit dans le ms. *832* ces mots : (bonum virtutis) amittit qui turpe factum perpetrat et fit... La phrase reste ainsi incomplète, mais un blanc est laissé à la place du mot manquant (fol. 18vb). Reportons-nous au ms. *2172* : nous y lisons le même texte, avec la même omission et le même blanc laissé pour le mot

aura remarqué dans notre description la brièveté du commentaire sur le livre VII qui ne comporte que 6 questions. Or, à l'examen, cette brièveté s'explique. Le livre VII de l'*Ethique*, on se le rappelle, comprend deux parties : la première, qui va des chapitres I à XI (1145 a 15-1152 a 33) traite de la continence ; la seconde, qui va des chapitres XII à XV (1152 a 34-1154 b 34) traite du plaisir. Et, on se le rappelle aussi, le problème du plaisir est traité à nouveau dans les cinq premiers chapitres du livre X. L'on sait enfin qu'il ne faut chercher en cette répétition aucune intention réfléchie du Philosophe : il n'y a là qu'un simple accident qui, à côté de la nouvelle rédaction du traité du plaisir, représentée par les cinq chapitres du livre X, nous a conservé l'ancienne, insérée à la fin du livre VII[1]. L'on comprend dès lors fort bien qu'un auteur qui ne voulait pas se répéter ait omis de commenter le traité du plaisir du livre VII et se soit borné à commenter celui du livre X : c'est ce qu'a fait notre auteur : les six questions qui composent son commentaire du livre VII portent toutes, en effet, sur la première partie du livre VII, c'est-à-dire sur le traité de la continence. Voici donc une « lacune » qui semble dénoter une intention réfléchie. Et, du coup, ne sera-t-on pas tenté de voir dans l'omission du commentaire des livres VIII et IX une intention analogue ? Ces deux livres, en effet, forment un traité de l'amitié, qui a dû être primitivement un traité à part, et dont l'insertion dans le plan de l'*Ethique* est quelque peu artificielle. Ici encore, une omission volontaire s'expliquerait fort bien et dénoterait chez son auteur un esprit de finesse que l'on regrette de ne pas trouver chez ses contemporains, lorsqu'ils s'acharnent à trouver et à justifier dans les livres d'Aristote un plan qui n'existe pas. Le texte qui est contenu dans les mss *Vat. Lat. 832* et *2172* — commentaire sur les livres I-VII (première partie) et X de l'*Ethique* — aurait donc des chances de représenter le texte original.

L'examen des deux autres témoins de notre commentaire ne peut que confirmer cette conclusion. Sans doute, tous deux possèdent le commentaire du livre VII au complet, et celui des livres VIII et IX ; mais précisément, à partir du moment où ils quittent le texte des mss *Vat. Lat. 832* et *2172*, ils nous offrent tous deux un texte entièrement différent : signe que le texte qu'ils suivaient était lui aussi incomplet et qu'ils l'ont complété chacun à sa façon. Un examen plus approfondi de ces deux manuscrits confirmera, nous le verrons, cette conclusion.

Or, cette conclusion, qui vaut pour la fin du livre VII et pour les livres VIII et IX, vaut aussi *a fortiori* pour les autres cas où le texte de

manquant (fol. 22rb). Le ms. *2173* nous donnera le texte complet : et fit *miser*. — L'argument par contre vaudrait pour le texte contenu dans la première partie du ms. *832* (fol. 1-12v, livre I et début du livre II).

(1) Cf. Festugière (A.-J.), *Aristote, Le plaisir*, Paris, 1936.

nos divers manuscrits diverge. Prenons par exemple le cas du livre X : l'authenticité du texte contenu dans les mss *Vat. Lat. 832* et *2172* est confirmé par le témoignage du ms. *Paris Nat. Lat. 15106*, et l'on s'explique fort bien que le ms. *Vat. Lat. 2173* après avoir abandonné le texte des mss *Vat. Lat. 832* et *2172* pour compléter la fin du livre VII et les livres VIII et IX, se soit laissé entraîner à suivre son nouveau texte — raisonnement qui, nous le verrons, sera pleinement confirmé par la critique interne. Partout ailleurs, là où les mss *Vat. Lat. 2173* et *Paris Nat. Lat. 15106* s'écartent du texte des mss *Vat. Lat. 832* et *2172*, ils diffèrent aussi entre eux, preuve que, loin de nous offrir un texte original que les mss *Vat. Lat. 832* et *2172* auraient abandonné, ils remanient, chacun pour leur compte, le texte original que conservent ceux-ci.

A cette règle générale, il nous faut cependant relever deux exceptions. Nous avons noté que, au cinquième livre, le ms. *Vat. Lat. 2172* contient une question omise par le ms. *Vat. Lat. 832* : en cette divergence, nos deux autres manuscrits vont nous servir d'arbitres, et leur témoignage concordant va nous contraindre à donner raison au ms. *Vat. Lat. 2172* : tous deux, en effet, possèdent la question litigieuse[1]. Et nous allons relever, au même livre cinquième, un autre cas du même genre : mais ici la question que nous devrons rétablir dans le texte original a été omise à la fois par le manuscrit *832* et par le manuscrit *2172* : c'est la question *utrum moechans propter lucrum debeat magis dici avarus quam luxuriosus* ? qui est attestée par le ms. *Vat. Lat. 2173* (fol. 35rb-va) et par le ms. *Paris Nat. Lat. 15106* (fol. 32va-vb). L'accord de ces deux témoins, par ailleurs si indépendants, ne peut laisser aucun doute sur l'authenticité de cette question : elle doit prendre place dans notre texte, comme question 8 du cinquième livre, question 115 du commentaire tout entier. Le nombre total des questions de notre commentaire s'élèvera donc à 174.

b) *Le remaniement du ms. Vat. Lat. 2173.*

Mgr Grabmann a décrit à plusieurs reprises le ms. *Vat. Lat. 2173*, volume de 242 folios de parchemin écrits à deux colonnes (32 × 22) et a souligné l'intérêt qu'il présente pour l'histoire de la Faculté des Arts de Paris à la fin du XIII^e^ et au début du XIV^e^ siècle[2]. Il nous faut cependant l'examiner à nouveau en détail, au moins en ce qui concerne ses 75 premiers folios, qui contiennent notre commentaire sur l'*Ethique*.

(1) *Vat. Lat. 2173*, fol. 40va ; *Paris, Nat. Lat. 15106*, fol. 39ra-rb.

(2) Cf. notamment : GRABMANN, *Der lateinische Averroismus*, pp. 55-60 ; *Die Sophismataliteratur des 12 und 13 Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien*, *BGPTM*, Münster, 1940, pp. 63-64 ; *Die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel und der Einfluss Alberts des Grossen auf die mittelalterliche Aristoteleserklärung* (*Sitzungsber. Bayer. Ak. W.*, Philos. Hist. Abt. 1943, Heft 10), München, 1944, pp. 11-15.

Le commentaire s'ouvre au folio 1ra par le même prologue que nous avons trouvé dans les mss *Vat. Lat. 832* et *2172*, et le texte se poursuit identique pour les 19 premières questions du livre I. Mais lorsque nous arrivons à la question 20, aux folios 5vb-6ra, tout change. Dès les premières lignes de cette question, nous constatons que nous sommes en présence d'un texte tout différent de celui que nous offrait la question 20 des mss *Vat. Lat. 832* et *2172*. Arrêtons-nous donc un instant à cette question : nous allons pouvoir y saisir sur le vif les procédés et l'esprit du copiste de notre manuscrit.

Ce qui frappe tout d'abord notre attention, c'est que toute cette question 20 se détache nettement sur le fond pâle du manuscrit : elle est écrite d'une encre nettement plus noire que les précédentes et que les suivantes, de la même main pourtant. Regardons de plus près : nous remarquons sans peine qu'elle est tout entière écrite sur un grattage. Lisons-la maintenant : nous constatons qu'elle s'arrête brusquement au milieu d'un argument, au folio 6ra, à l'endroit où commence la question 21 ; mais dans la marge, nous remarquons un signe de renvoi, répété dans la marge inférieure du folio 5va ; notre question se continue là, en effet, et se poursuit dans les marges inférieures des folios 5vb, 6ra, 6rb, 6va pour se terminer dans la marge inférieure du folio 6vb. L'explication s'impose : notre scribe avait d'abord copié, à sa place normale, la question 20, telle qu'elle est conservée dans le texte des mss *Vat. Lat. 832* et *2172*, et les questions suivantes ; puis, après un certain temps, il s'en est repenti, a gratté cette question, pour lui en substituer une nouvelle. Mais cette nouvelle question était beaucoup plus longue et il n'a pu la faire tenir dans l'espace qu'avait occupé la question supprimée. Il lui a fallu la continuer dans les marges. Nous avons ainsi saisi sur le vif les procédés de notre scribe : il n'hésite pas à remplacer une question du texte qu'il copie par une autre, si celle-ci lui paraît plus intéressante.

Mais précisément, pourquoi la question qu'il a ici substituée à la première lui est-elle apparue plus intéressante ? Répondre à cette question, ce sera saisir non plus seulement les procédés de notre scribe, mais son esprit, non plus seulement la manière dont il fait ses substitutions, mais le principe qui y préside. Or, cette réponse se laisse facilement découvrir. La question 20 du texte original se demande, à propos du chapitre IV du livre I de l'*Ethique*, *utrum sit ponere aliquod bonum separatum ideale*, et du même coup, *utrum felicitas humana consistat in bono separato* (*Vat. Lat. 832*, fol. 5rb-va ; *2172*, fol. 7ra-rb). La nouvelle question que lui substitue le ms. *Vat. Lat. 2173* traite exactement le même sujet : *utrum sit ponere ideam boni separatam ab istis inferioribus, cum hoc inquirendo utrum si, dato quod sit talis idea boni, consistat in ea felicitas humana*. Et la réponse, dans les deux questions, est, dans ses grandes lignes, exactement la même : il n'existe pas d'idée du bien, si on entend les idées à la manière dont Platon, au dire d'Aristote, les entendait, mais

il existe une idée du bien, si l'on comprend exactement la doctrine des idées ; le bonheur ne se trouve pas dans l'idée du bien, entendue à la manière de Platon, mais il se trouve, en une certaine manière, dans l'Idée du bien, correctement entendue. Quelle est donc entre ces deux questions la différence qui explique la préférence accordée à la seconde par notre scribe ? Elle tient tout entière en ceci que la seconde s'étend longuement sur la doctrine des idées, et sur les discussions auxquelles cette doctrine a donné lieu : les idées existant en Dieu sont-elles le principe de la connaissance que Dieu a des choses et le principe de leur production[1] ? la distinction en Dieu d'une pluralité d'idées se prend-elle *ab intra* ou *ab extra*[2] ? Nous nous sentons de suite jetés en plein milieu des disputes passionnées auxquelles donna lieu, au début du XIV^e^ siècle, la doctrine des idées et nous n'avons pas de peine à reconnaître la doctrine à laquelle se rattache l'auteur de notre question et à la lumière de laquelle il résout toutes les difficultés : c'est la doctrine qu'esquissa pour la première fois, en 1299, dans la première question de son quatrième *Quodlibet*, Pierre d'Auvergne et dont Duns Scot devait se faire le champion : les idées sont les objets secondaires de l'intellect divin[3]. Et du même coup, nous pouvons situer dans le temps le copiste de notre manuscrit et pénétrer dans son esprit : écrivant dans les premières années du XIV^e^ siècle, il s'intéressait passionnément aux disputes du jour ; dès lors, la question 20 des mss *Vat. Lat. 832* et *2172* ne pouvait que le laisser insatisfait : elle contenait une réponse sobre, claire, juste sur le fond, mais elle n'était pas à la page. Or, voici que précisément lui tombe sous la main une question qui répond parfaitement à ce qu'il désirait, toute pleine des disputes du

(1) Utrum autem ista idea existens in mente divina sit principium cognoscendi res creatas et producendi, diversi diversimode dicunt, fol. 5va. (marg. inf.).

(2) Utrum autem istae distinctae rationes intelligendi sumantur ab intra vel ab extra, in comparatione ad res creatas, diversi diversimode dicunt, 6ra (marg. inf.). Notre auteur mentionne aussi, mais sans la résoudre, la question qui défrayait les écoles spécialement depuis le *VII^e^ Quodlibet* de Henri de Gand (1282) : utrum autem cuiuslibet entis secundum speciem sit una idea secundum speciem, vel cuiuslibet entis secundum numerum, diversi diversimode dicunt. 6ra, marg. inf.

(3) Est intelligendum quod sic cuiusdam ideae ad intellectum divinum se habent quod sunt ut obiectum per comparationem ad intellectum divinum quibus cognitis cognoscuntur res quarum sunt ideae, tamen istae ideae in comparatione ad intellectum divinum se habent ut obiectum secundarium et non ut primum, sed primum obiectum absolute intellectus divini est ipsamet essentia Dei... 5vb, marg. inf. ; cf. pour Pierre d'Auvergne : Hocedez (E.), *La Théologie de Pierre d'Auvergne*, dans *Gregorianum*, XI (1930), p. 531-532 ; Pour Scot : *Oxon.*, I, d. 35 (éd. Vives, X, 536 sq.) et *Rep. Par.*, I, d. 36 (*id.*, XXII, 421 sq.). L'on trouvera aussi des indications sur les disputes de l'époque dans Gérard de Bologne, cf. Xiberta (Bartholomaeus M.), *De scriptoribus Scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmeli*, Louvain, 1931, pp. 101-102. La principale théorie que combat notre question est que les idées ne sont rien d'autre que les *relations* des choses créées au créateur, et que par conséquent elles ne sont ni principe de connaissance ni principe de production des choses ; je n'ai pu identifier les tenants de cette théorie.

jour : il n'hésite pas un instant à gratter la première pour lui substituer celle-ci.

Ce procédé de grattage était assurément fort maladroit ; notre scribe n'a pas tardé à en sentir les inconvénients et nous allons le voir, après quelques tâtonnements, y renoncer pour trouver sa méthode définitive. A partir de la question 21, en effet, nous retrouvons le texte des mss *Vat. Lat. 832* et *2172* jusqu'au début de la question 27 (fol. 7rb). Mais, arrivés là, nous remarquons à nouveau le même changement d'encre qu'à la question 20, au milieu de la troisième objection, à la 22e ligne de la colonne, à partir des mots *maior patet*, et nous pouvons recommencer les mêmes constatations qu'à la question 20 : grattage, texte différent de celui des mss *Vat. Lat. 832* et *2172*, arrêt brusque du texte à l'endroit où reprend l'ancienne encre et l'ancien texte, c'est-à-dire, à la réponse aux objections, *tunc ad rationes*, 5 lignes avant la fin de la colonne ; enfin, continuation du nouveau texte dans les marges inférieures, fol. 7va et 7vb. Mais c'est la dernière fois que notre scribe se corrige aussi maladroitement. Au folio 8rb, à la question 29, nous voyons bien encore une fois apparaître le changement d'encre et les grattages : mais c'est seulement pour quelques légères modifications du texte[1]. Cependant c'était là une question des plus discutées : le bonheur consiste-t-il dans l'acte de la volonté ou dans l'acte de l'intelligence ? Aussi notre scribe n'a-t-il pu se contenter de la question qu'il avait transcrite : il nous a tout d'abord invités à nous reporter à une question supplémentaire, qu'il semble avoir eu primitivement l'intention d'insérer à la place de la question 29 du texte[2], mais qu'en fin de compte il s'est contenté de transcrire en appendice à la fin du commentaire. On lit, en effet, dans la marge : *hic deficit una quaestio quae posita est in finè, ubi est hoc signum* et suit un signe en forme de flèche, que, de fait, nous retrouvons au folio 72ra, avec l'explication : *ista quaestio debet esse in primo sexterno ante illam quaestionem : utrum felicitas humana intrinseca consistat in actu intellectus vel voluntatis, ubi est hoc signum.* Suit une question qui trouvait effectivement ici sa place normale : *utrum voluntas sit perfectior potentia quam intellectus.* (Fol. 72ra-73vb). Mais non content de l'insertion de cette question nouvelle, notre scribe a cru devoir compléter celle qu'il avait conservée par de nombreuses additions, qui remplissent toutes les marges, et dont la première, au moins, mérite de nous arrêter. Destinée, semble-t-il, à prendre place en tête de la question, elle contient un petit tableau des opinions en cours auquel le scribe n'a pu se retenir de joindre le tableau des 4 sens du mot béatitude selon Gilles de Rome (*frater Egi-*

(1) A savoir, 21 lignes avant le bas de la colonne, 3 lignes différentes, puis 13 lignes avant le bas, 5 lignes.

(2) C'est ce que semble indiquer le fait que les deux premières lignes de la question ont été rétablies sur grattage.

dius) tout en avouant qu'il n'a rien à faire ici. Mais le but principal de cette note est évidemment de faire place ici à une question qui se trouvait alors à l'ordre du jour : la béatitude consiste-t-elle dans l'acte direct ou dans l'acte réflexe de l'intellect, en d'autres termes, consiste-t-elle à connaître Dieu et les substances séparées, ou à connaître qu'on les connaît[1] ? Nous voici, une fois de plus, reportés au milieu de l'une de ces disputes du XIV^e^ siècle commençant qui passionnaient notre scribe : ouverte, sous une forme un peu différente, par Jean Quidort, elle semble avoir pris la forme sous laquelle nous la trouvons ici grâce à l'intervention de Durand de Saint-Pourçain, que réfutèrent Pierre de la Palu, Jean de Pouilly, Jean de Naples et Gui Terrena[2].

Cependant, après des tâtonnements dont nous avons relevé les traces, notre scribe avait trouvé sa méthode : nous ne rencontrerons plus désormais ni grattages ni renvois, et les notes marginales elles-mêmes dispa-

(1) ... Quidam ponunt quod felicitas consistit in actu recto et primo intellectus, qui est intelligere Deum et substantias separatas, alii ponunt quod consistit in actu reflexo intellectus qui est intelligere se Deum et substantias separatas intelligere... Et ideo dimissis aliis opinionibus, dico tria : unum est quod felicitas humana non consistit in actu reflexo intellectus, sed in actu recto ; alia duo sunt in quaestione. Quod declaratur sic : quia in illo actu non consistit felicitas humana qui non est actus perfectissimus ; sed actus reflexus intellectus non est actus perfectissimus, ideo etc... Maior patet quia, sicut apparet ex praecedentibus, felicitas humana est bonum optimum et perfectum ab homine possessum et philosophus vult illud idem, ideo etc... Minor declaratur, quia actus primus intellectus est perfectior quam actus reflexus, quia in actu reflexo intellectus suus primus actus, qui est intelligere, sumitur ut obiectum ipsius intellectus, ideo etc... Fol. 8ra, marg. inf.

(2) Tandis que pour Jean Quidort la béatitude consiste à voir qu'on *possède* Dieu (par la volonté, pour Durand de Saint-Pourçain, *In I Sent.*, d. 1, qu. 2, éd. de Lyon, 1622, pp. 33-34, elle consiste à voir qu'on *voit* Dieu. Cf. D. J.-P. Muller, *La Thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle*, *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, pp. 493-511 ; du même, *Les critiques de la thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle*, RTAM XV (1948), pp. 153-170 ; Xiberta (Fr. Bartomeu, O. C.), *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*, Barcelone, 1932, p. 213. Prosper de Reggio Emilia, dans la compilation où il résume les disputes en cours lors de son séjour à Paris (1311-1318) ne manque pas de mentionner cette question : *utrum beatitudo sit actus rectus vel reflexus*, et il lui consacre une longue discussion (*Vat. Lat. 1086*, fol. 79ra-82va) divisée en deux articles. Le premier, *utrum actus rectus et reflexus sint unus actus* (79ra-81va), traite une question préliminaire, celle de l'identité de l'acte direct et de l'acte réflexe ; y sont allégués, en faveur de l'identification des deux actes, Durand de Saint-Pourçain (*Durandus de sancto Porciano*, fol. 79ra, dans l'intervalle des deux colonnes, et *M. Dura(ndus)*, fol. 80rb, dans la marge intérieure) et, à titre accessoire, Thomas de Wilton (*ratio* (?) *M. Tho. Anglici*, fol. 79va, marge ext.) et François Carraccioli (*M. Franciscus de Carociis*, fol. 80ra, marge ext.). Prosper prend parti pour la réponse négative, en faveur de laquelle il cite, sur un point de détail, Raoul Le Breton (*M. Radulphus Brito*, fol. 80ra, marge ext.). Le deuxième article, *utrum beatitudo sit aliquis eorum* (titre, fol. 79ra ; développement de la question, fol. 81va-82va) traite la question au fond ; les raisons en faveur de l'acte réflexe y sont empruntées à ce M(agister) ç., que Mgr Pelzer n'a pu identifier (*opinio M. ç.*, fol. 81va, marge ext. ; cf. A. Pelzer, *Prosper de Reggio Emilia...*, *Revue Néo-Scolastique*, 1928, p. 335) et qui reprend exactement la

raîtront vite[1]. Non que notre scribe ait renoncé à remanier son texte. Mais désormais, il sera prévoyant et calculera à l'avance les remaniements à y apporter, que plus rien, dans la disposition matérielle du manuscrit, ne trahira à nos regards. Mais à défaut même de la comparaison avec le texte des mss *Vat. Lat. 832* et *2172*, les plus importants de ces remaniements se trahiront encore par l'esprit qui les inspire.

C'est ainsi que, au milieu du livre III, nous remarquerons tout un bloc de questions, les questions 71, 72, 73 et 74, propres au ms. *Vat. Lat. 2173* (fol. 20vb-23vb) : elles remplacent les questions 71 et 72 du texte original. Or, à première lecture, nous reconnaîtrons les goûts de notre scribe : le problème que traitent ces quatre questions est l'un des plus disputés qui soit : c'est le problème du libre arbitre[2]. Nos quatre questions le traitent avec beaucoup d'ampleur et elles sont parfaitement au courant des dernières disputes, dont elles retracent le tableau avec complaisance ; elles connaissent et combattent les positions de Henri de Gand[3] et se rallient aux solutions de l'aristotélisme le plus extrême,

thèse de Jean Quidort ; les raisons contre à Jean de Pouilly (*rationes M. Jo. de Poliaco*, fol. 81vb, marge int.). Prosper se prononce pour *l'acte direct* (*Recolector*, fol. 82ra).

(1) On en trouve encore aux folios 8v, 12v, 13r, 13v, 14r, 14v, 15r, 17v ; ensuite elles disparaissent complètement.

(2) La question 71, *utrum bonum sit obiectum voluntatis*, fol. 20vb-21vb, peut être considérée comme un préambule à l'examen de ce problème ; elle touche d'ailleurs elle-même, avec une grande ampleur, à des questions fort discutées ; on peut la comparer, par exemple, à la question 4 du premier *Quodlibet* de Gérard de Bologne (1305), utrum idem et sub ratione eadem sit obiectum intellectus et voluntatis ; aux questions de Thomas de Bailly, *Quodl. II*, qu. 8, *utrum idem re et ratione sit obiectum intellectus et voluntatis* (1302-3) ; *Quodl. VI*, qu. 6, *utrum unum et idem sub eadem ratione formali possit esse obiectum intellectus et voluntatis* (1306-7 ; cf. Glorieux, *La littérature Quodlibétique*, II, Paris, 1935, p. 277) ; ou encore à la qu. 12 du premier *Quodlibet* de Hervé de Nédellec (1307), etc.

(3) Sans doute notre texte semble-t-il attribuer à différents auteurs les quatre positions qu'il combat ; mais toutes se retrouvent chez Henri de Gand. Première position : dicunt quidam quod obiectum se habet respectu ipsius voluntatis solum in genere causae finalis, propter hoc quod philosophus dicit quod obiectum movet voluntatem ut finis, modo, sicut apparet XII Metaphysicae, finis non movet nisi metaphorice et large... fol. 22ra. Cette opinion, qui s'esquisse chez le B. Gauthier de Bruges et chez Gérard d'Abbeville (cf. Dom Odon Lottin, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain, 1942, pp. 245-250), n'atteint sa perfection que chez Henri de Gand (*id.*, p. 348, note 3). — Deuxième position : alii dicunt aliter quod obiectum ipsum in voluntate efficit aliquam affectionem qua mediante fit velle in voluntate ab ipso obiecto volibili, sicut in ipso intellectu ab obiecto intelligibili fit species intelligibilis et mediante illa specie intelligibili fit intelligere in ipso intellectu... fol. 22ra. Cette opinion est discutée par Henri de Gand dans son *Quodlibet 1*, qu. 17 (1276) et dans son *Quodlibet 13*, qu. 11 (Pâques 1289), mais Henri la rejette comme le fera Godefroid de Fontaines, *Quodl. 6* qu. 7 (Noël 1289, cf. Dom Lottin, *op. cit.*, pp. 307-308). — Troisième position : alii aliter dicunt quod ipsum obiectum non est causa efficiens ipsius velle in ipsa voluntate, sed est sicut causa sine qua non fit ipsum velle in voluntate... fol. 22ra. Cette opinion est celle de Henri de Gand dans son I^er *Quodlibet* et de Pierre de Falco, dans ses Questions disputées (1280-82), cf. Dom Lottin, *op. cit.*, p. 344,

celui de Godefroid de Fontaines : l'objet présenté par l'intelligence est cause efficiente de l'acte de vouloir[1] ; faire de l'objet la cause efficiente de l'acte de vouloir, ce n'est pas compromettre le libre arbitre, c'est au contraire le sauver, beaucoup mieux qu'on ne le ferait en posant que la volonté est elle-même cause de son acte[2] ; la volonté veut nécessairement ce que l'intellect, *hic et nunc*, juge être le meilleur. Pourtant, ajoute notre auteur, l'on peut expliquer la condamnation, *en ce diocèse*, de la proposition selon laquelle, la raison exerçant sa causalité au plan de l'universel et au plan du singulier, la volonté ne peut vouloir l'opposé : la nécessité qu'impose à l'acte du vouloir la motion de l'intelligence est, en effet, une nécessité hypothétique et non une nécessité absolue : supposé que l'intellect juge un acte bon purement et simplement, la volonté le veut nécessairement, mais ce jugement lui-même n'était pas nécessaire[3]. Rien de plus facile que de situer ces questions : elles ont été écrites par un disciple de Godefroid de Fontaines, à Paris, ainsi que le prouve l'allusion à la condamnation de 1277, et après 1303-1304, puisqu'elles s'inspirent manifestement du *XV^e Quodlibet* de Godefroid de Fontaines, disputé à cette date[4].

note 1. — Quatrième opinion : alii dicunt quod ipsum obiectum non est causa efficiens ipsius velle in voluntate, sed est sicut removens prohibens ab ipsa voluntate ut exeat in suum velle... 22ra. Cette opinion est combattue par Thomas de Sutton, et, selon Dom Lottin, l'exposé de Thomas vise encore Henri de Gand (*op. cit.*, pp. 344, note 1, 360, lignes 7-15, 363, note 1). — Notre texte mentionne enfin la manière dont les tenants de l'autodétermination de la volonté pensaient échapper à l'adage aristotélicien que nul ne se réduit soi-même de la puissance de l'acte, en distinguant puissance formelle, acte formel et acte virtuel : cette échappatoire se trouve chez Henri de Gand, *Quodl. 10*, qu. 9 (Noël 1286) et *Quodl. 11*, qu. 6 (Noël 1287 ; elle est déjà réfutée par Godefroid de Fontaines, *Quodl. 6*, qu. 7 (Noël 1289 ; éd. de Wulf et Hoffmans, p. 154), et Thomas de Sutton (Dom Lottin, *op. cit.*, pp. 358-362).

(1) C'est la conclusion de la question 72, fol. 21vb-22va : utrum obiectum ipsum se habeat in genere causae efficientis respectu alicuius voluntatis, et hoc est quaerere utrum voluntas sit potentia activa sui actus qui est velle in se ex se, vel sit passiva et iste actus fiat in se ex obiecto ?

(2) C'est ce qu'établit la question 73, fol. 22va-23rb : utrum, supposito quod obiectum sit causa efficiens velle in voluntate, homo per voluntatem esset dominus suorum actuum ?

(3) Question 74, fol. 23rb-23vb : utrum praesentatis ipsi voluntati maiori bono et etiam minori bono, voluntas possit velle minus bonum dimittendo maius bonum ? Voici la phrase relative à la proposition condamnée : et per hoc exponitur quidam articulus qui est in ista dioecesi, in quo continetur quod ratione existente causa in universali et in particulari voluntatem non posse velle oppositum ; error est et exponitur sic... fol. 23va. L'allusion à la condamnation de 1277 est claire, mais l'auteur ne cite littéralement aucune des propositions condamnées, il se contente d'en donner le sens général ; cf. les propositions 158, 159 et 163 (dans l'édition du P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, II, textes inédits, Louvain, 1908, pp. 187-188, prop. 165, 164 et 163).

(4) Comparez avec le texte de Godefroid de Fontaines, *Quodl.* VI, qu. 4, éd. Dom O. Lottin, Louvain, 1937, pp. 26-27, le passage suivant de notre auteur, qu. 73, fol. 22vb : Ostendo ponendo quod ipsum obiectum sit causa effectiva velle in ipsa voluntate quod adhuc sit maior libertas in voluntate quam ponendo quod ex se et in

Si maintenant nous en venons à la dernière partie de notre commentaire, celle qui s'étend de la septième question du livre VII (question 166 de tout l'ouvrage) à la dernière question du livre X (fol. 49rb-69vb), nous n'aurons pas de peine à nous rallier aux conclusions de M. Bruni : toute cette partie, propre au ms. *Vat. Lat. 2173* appartient à un auteur différent de celui auquel est dû le commentaire contenu dans les mss *Vat. Lat. 832* et *2172*, et son insertion en cette place est le fait du copiste de notre manuscrit. Trois séries d'arguments nous semblent l'établir solidement. En premier lieu, l'on comprend que, trouvant un texte qui lui paraissait incomplet, puisqu'il y manquait le commentaire de la seconde partie du livre VII, et des livres VIII et IX de l'*Ethique*, notre scribe ait voulu le compléter, en empruntant à un autre commentaire sur l'*Ethique* les parties « manquantes »[1] ; et l'on comprend aussi qu'emporté par son mouvement il ait omis, une fois arrivé au livre X, de revenir à son premier texte. Cette hypothèse se trouve confirmée — second argument — par le témoignage du ms. *Paris, Nat. Lat. 15106* : lui aussi, nous le verrons, a cru devoir « compléter » les parties « manquantes » de notre commentaire ; mais ces compléments n'ont aucun point commun avec ceux du ms. *Vat. Lat. 2173*, et au livre X, il a repris son premier texte. Un troisième argument, enfin, semble décisif : c'est qu'on peut retrouver, dans cette partie propre au ms. *Vat. Lat. 2173* la marque des additions du copiste de ce manuscrit. Lisons, en effet, les questions 221, 223 et surtout 227, c'est-à-dire les questions 1, 3 et 7 du commentaire du livre X : nous y trouvons une discussion où nous n'avons pas de peine à reconnaître,

se eliciat (ms. : eligat) suum velle, quia quanto agens est magis uniforme passo, uniformior est actio quam quando est magis difforme. Sed supposito quod voluntas ex se et in se eliciat (ms. : eligat) suum actum, agens ipsum velle in ipsa voluntate erit magis uniforme voluntati quam ipsum obiectum. Ergo tunc maior uniformitas erit ex parte voluntatis in volendo quam si poneremus ipsum obiectum efficere ipsum velle in voluntate et per consequens magis libera erit voluntas ponendo obiectum esse causam efficientem velle in voluntate quam ponendo ipsam voluntatem ex se et in se illud facere. — Et confirmatur ratio, quia ubi est maior contingentia et maior pluralitas impedimentorum respectu velle, magis salvatur libertas voluntatis. Sed hoc est ponendo ipsum obiectum efficere velle in voluntate, quia secundum diversitatem obiecti cogniti ab intellectu secundum diversitatem circumstantiarum, maior est contingentia circa voluntatem, ut plura sunt impedimenta ne fiat ipsum velle in voluntate quia ista disceptatio secundum diversas circumstantias impedit ipsum velle. Sic autem non est ponendo voluntatem elicere suum velle in se et ex se. Ideo maior libertas salvaretur sic in voluntate quam ponendo illud quod ipsi dicunt.

Pour la date du *Quodl. XV* de Godefroid, cf. Glorieux, *Notations brèves sur Godefroid de Fontaines, Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, XI (1939), pp. 171-173.

(1) Notre scribe ne s'est d'ailleurs pas borné en ce qui concerne le livre VII à ajouter des questions relatives à la deuxième partie du livre (traité du plaisir) ; au contraire, sur 15 questions ajoutées par lui, 12 se rapportent encore au problème de l'incontinence (la première prenant la place d'une question du texte primitif consacré au même problème).

une fois de plus, une des questions à l'ordre du jour dans les premières années du XIV^e siècle. Peut-on admettre que la dilection soit identique à la délectation, et par conséquent, que la béatitude consiste dans la délectation ?[1]. Cette dernière partie du commentaire sur l'*Ethique* du ms. *Vat. Lat. 2173* serait donc un fragment d'un commentaire sur l'*Ethique* écrit dans les premières années du XIV^e siècle, et, vraisemblablement, par un maître de la Faculté des Arts[2].

Le commentaire du livre X s'achève au folio 69vb, sur la formule courante :

Explicit, Expliceat, ludere scriptor eat.

Mais en dépit de cette invitation, le scribe n'a pu se retenir de transcrire une nouvelle question qu'il a, tant bien que mal, soudée au texte par une maladroite formule de transition : *Consequenter, quia in quaestione praecedenti fiebat mentio de subiecto virtutum moralium, ideo quaeritur utrum virtutes morales sint in voluntate ut in subiecto, vel in quo* ? Encore une question disputée, qu'il eût été dommage de laisser de côté... d'autant plus que sur cette question, le texte du commentaire primitif, recopié par notre scribe, n'était pas à la page[3]. La question qu'il insère ici, au contraire, l'est tout à fait : elle connaît parfaitement les quatre opinions qui ont cours en la matière, — nous reconnaissons les opinions de Henri de Gand, de Pierre d'Auvergne, de Saint Thomas et de Godefroid de Fontaines, — et elle se rallie à celle qui représente l'aristotélisme le plus extrême, celle de Godefroid de Fontaines[4]. Le commen-

(1) Cette opinion, à laquelle font allusion les questions 221 (fol. 64va) et 223 (fol. 65ra : Quidam enim volunt quod delectatio nihil aliud est quam dilectio quae est actus ipsius voluntatis in cuius actu dicunt consistere felicitatem humanam...), est discutée *ex professo* dans la question 227 : Consequenter quaeritur utrum amor sive dilectio (quod idem est secundum Augustinum 14 de Civitate Dei, capitulo 7°, contra illos qui dicebant amorem et dilectionem differe) et desiderium et delectatio sint idem (fol. 66rb-67ra). Cf. les questions analogues de Thomas de Bailly, *Quodl. 1*, qu. 10 : utrum dilectio et delectatio in voluntate sint omnino idem actus (1301-1302) ; ms. *Avignon, Bibl. Mun. 1071*, fol. 8ra-9ra ; de Richard de Conington, O. F. M., *Quodl.*, qu. 12 : utrum delectatio sit idem cum beatitudine, quatenus beatitudo consistit in voluntate ? (1306-1310) ; ms. *Ottob. Lat. 1126*, fol. 12va-13ra ; de Raoul de Holot, utrum dilectio et delectatio sint unus actus realiter ? *Vat. Lat. 1086*, fol. 156r-156v ; Prosper de Reggio Emilia, dont le célèbre recueil nous a conservé la question précédente, comptait lui-même reprendre le problème dans sa compilation, ainsi qu'il l'annonce dans sa table, *Vat. Lat. 1086*, fol. 13va, utrum dilectio et delectatio sint idem, mais il a renoncé ensuite à le faire (cf. A. Pelzer, *Prosper de Reggio Emilia..., Revue Néo-Scolastique*, 1928, pp. 326, 329-330 et 337-338).

(2) C'est du moins ce que nous invite à penser l'aristotélisme résolu que professe lui aussi ce commentaire, et l'absence de toute référence à l'enseignement de la Foi, deux traits particulièrement sensibles au livre X, qui traite du problème du bonheur.

(3) Cf. plus loin p. 221.

(4) L'on trouvera le tableau des disputes provoquées autour de ce problème du sujet des vertus dans le livre de Dom Thomas Graf, O. S. B., *De Subiecto psychico*

taire sur l'*Ethique* du ms. *Vat. Lat. 2173* s'achève enfin par la question qui nous avait été promise « dans le premier sexternion » pour prendre place avant la question 27 du premier livre[1].

Les conclusions, dès maintenant acquises sur les procédés et l'esprit du copiste du ms. *Vat. Lat. 2173*, ne peuvent qu'être confirmées par l'examen du reste du manuscrit — car il est dû tout entier à la main du même scribe[2]. Après s'être composé, de la manière que nous avons vue, un commentaire sur l'*Ethique*, ce scribe a voulu posséder un commentaire sur la Métaphysique. Précisément, il avait sous la main le texte d'un tel commentaire, qu'il commença à copier au fol. 76ra. Il en copia d'abord le prologue, en notant, en marge, ses divisions : *Articulus primus ; propositionis assumptae prima declaratio... secunda declaratio, quae est fratris Tho(mae)... contra declarationem suam...* ; puis il commença à copier la première question. Mais soudain, au milieu d'une phrase qu'il ne prit même pas la peine d'achever, il s'arrêta net... (fol. 76va). Que s'était-il passé ? Il n'est pas difficile de le deviner. Le commentaire que notre scribe avait ainsi commencé à recopier était celui de Duns Scot[3]. Il ne lui fallut pas longtemps pour s'apercevoir qu'il sortait, avec cet auteur, des voies de l'aristotélisme strict, auquel il s'était attaché : c'est alors que, sans hésiter, il arrête brusquement sa copie, tourne la page et se met à copier un autre commentaire sur la Métaphysique, qui, celui-là, répondait par son esprit à ses goûts (fol. 78ra-209va). Mais, ici encore, il n'a pu se retenir d'interpoler, dans le texte qu'il copiait, des questions qui lui paraissaient particulièrement intéressantes. Et cette fois, il a pris soin de nous désigner l'auteur des questions ainsi interpolées, Henri de Bruxelles. Mgr Grabmann a noté, au fol. 83r, cette indication : *Henrici de Brusselis, et ubicumque invenitur littera .h. in principio questionis.* et il a fait le relevé des 12 questions ainsi attribuées à Henri de Bruxelles[4].

gratiae et virtutum, pars 1, 2, Rome, 1935. Notre question représente un stade d'évolution de la dispute qui permet de la considérer comme à peu près contemporaine de la question de Jean de Pouilly (1310).

(1) Cf. plus haut, p. 196.

(2) Sauf les tables surajoutées de deuxième et de troisième main au fol. 74ra-75ra (le reste du fol. 75 est blanc) et au fol. 77r-77v.

(3) Il suffit pour s'en rendre compte de comparer le texte de notre manuscrit avec le texte imprimé dans l'Édition Vivès, *Joannis Duns Scoti Opera omnia*, tome VII, Paris, 1893, pp. 2-12 ; nous avons bien le même texte, depuis le début du prologue, Omnes homines natura scire etc... In principio metaphysicae quam prae manibus habemus praemittit philosophus hanc propositionem... jusqu'à cette phrase de la première question : haec enim entia sunt subiecta primae philosophiae, et impossibile est aliquam scientiam probare suum subiectum esse, sed concedit ipsum (esse add. ed.) aut quia est manifestum... (fol. 76va = p. 12, 2e colonne ; le texte continue : ... per se, aut quia est demonstrandum in alia scientia).

(4) Mgr Grabmann, *Die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel...*, pp. 11-13. Mgr Grabmann a édité en appendice à son étude trois de ces questions de Henri de Bruxelles.

A la suite de ce commentaire sur la Métaphysique, viennent dans notre manuscrit une série de questions anonymes, qu'une main postérieure désigne, en tête du fol. 110ra, comme des *Questions métaphysiques : iste questiones sunt metafisicales*. En réalité, ce sont là les questions 1, 2, 3, 4 et 9 du premier *Quodlibet* de Gérard de Bologne[1]. Et que l'on ne pense pas que le choix même de ces questions soit dû au hasard : les questions ainsi retenues sont en effet d'ordre philosophique, tandis que les questions 5, 6, 7 et 8, omises par notre scribe, traitent de problèmes proprement théologiques[2]. Nouvelle indication sur l'esprit de notre copiste. Le manuscrit se termine enfin (fol. 215ra-242va) par une série de *Sophismata*, qui ont été décrits par Mgr Grabmann[3].

Résumons les conclusions auxquelles nous sommes jusqu'ici parvenus. Le ms. *Vat. Lat. 2173*, dans son ensemble, a été copié, pour son usage personnel, entre 1305 et 1323[4] par un étudiant, ou, plus probablement, par un maître ès Arts, adepte de l'aristotélisme le plus strict, épris du savoir philosophique en toutes ses branches (Ethique, Métaphysique, Logique) mais dédaigneux de la Théologie, et, avant tout, passionné par les disputes de son temps ; un tel homme ne pouvait se contenter de copier littéralement un texte donné : il faisait son choix prenant ici ou là ce qui l'intéressait, et se composait ainsi des recueils composites dont il nous faut soigneusement distinguer les divers éléments.

Sommes-nous donc, dès maintenant, en état de dresser cette table des éléments divers dont se compose le commentaire sur l'*Ethique* du ms. *Vat. Lat. 2173* ? Pas encore, car son texte ne nous est pas parvenu tel

(1) Comparer par exemple le texte offert par notre manuscrit avec celui que contient le ms. *Vat. Lat. 932*. Le texte des 4 premières questions est identique (*Vat. Lat. 2173*, fol. 210ra-213va = *Vat. Lat. 932*, fol. 88ra-92v) ; à la question 9, notre manuscrit, ayant omis les questions précédentes, a supprimé en tête de l'énoncé de la question la formule de transition : consequenter quaerebatur de Deo per comparationem ad extra quantum ad rationem Dei et primo... (*Vat. Lat. 932*, fol. 98rb) et il ne nous offre qu'un texte incomplet, se terminant *ex abrupto* au fol. 214rb (le fol. 214v est laissé en blanc) sur les mots : servorum suorum et quod non praeexistit... (*Vat. Lat. 932*, fol. 99ra, ligne 34).

(2) Cf. la liste des questions de ce *quodlibet* dans Glorieux, *La littérature quodlibétique*, I, Paris, 1925, pp. 128-129. On ne peut par contre deviner ici pourquoi notre scribe a arrêté sa copie.

(3) *Die Sophismataliteratur* (cf. plus haut, p. 193, n. 2).

(4) Ces dates extrêmes sont celle du premier *Quodlibet* de Gérard de Bologne (date seulement probable ; en tout cas, notre manuscrit serait postérieur à 1303-1304, puisqu'il contient une question qui cite le *Quodl. XV* de Godefroid de Fontaines, cf. plus haut, p. 13) et celle de la canonisation de saint Thomas, que notre manuscrit appelle *frater Thomas*, dans une note marginale qui semble être le fait du scribe, fol. 76ra, cf. plus haut, p. 16 (saint Thomas est également cité comme *frater Thomas* dans le texte du commentaire sur l'*Ethique*, *Vat. Lat. 2173*, fol. 6vb (= *Vat. Lat. 2172*, fol. 8ra et *832*, fol. 6ra) et dans le commentaire sur la Métaphysique, fol. 105va). La date du manuscrit doit cependant être plus proche de 1323 que de 1305, et peut-être ne se tromperait-on guère en disant qu'il a dû être écrit vers 1320.

qu'il sortit des mains de ce premier scribe. Ouvrons, en effet, notre manuscrit au fol. 24v-25r : nous remarquons aussitôt, à partir du fol. 25ra, un changement d'écriture et cette écriture nouvelle se poursuit jusqu'au fol. 34vb. Lisons maintenant le texte : nous constatons qu'il est en son entier propre au manuscrit *2173*, et sans aucun contact avec le texte des mss *Vat. Lat. 832* et *2172*. La solution de ce nouveau problème est facile. Le manuscrit primitif étant composé de sexternions, au fol. 25ra commençait le troisième sexternion. Ce cahier, par suite d'un accident quelconque, se perdit. Le manuscrit ainsi mutilé parvint, au cours encore du XIV^e^ siècle, entre les mains d'un nouveau possesseur qui résolut de le compléter. Rien de plus simple : il lui suffisait de recopier, sur un nouveau cahier, en les empruntant au premier commentaire de l'*Ethique* qu'il pourrait se procurer, les parties manquant par suite de la perte du troisième cahier. C'est ce qu'il fit. Le commentaire sur l'*Ethique* qui lui tomba sous la main fut celui de Henri d'Allemagne : nous avons donc du fol. 25ra au fol. 34vb les questions du commentaire de Henri d'Allemagne correspondant à la partie du commentaire sur l'*Ethique* qui était contenue dans le cahier perdu : fin du troisième livre, quatrième livre en son entier et début du cinquième livre[1]. Cette explication pourra peut-être sembler n'être qu'une simple hypothèse. Mais plusieurs indices la transforment en certitude. L'on remarque, en effet, tout d'abord, que du commentaire de Henri d'Allemagne, qui comportait à la fois des questions et une explication littérale, notre texte n'a retenu que les questions — sauf pourtant au début : après avoir copié en effet la question *utrum fortitudo sit virtus specialis* notre copiste a transcrit à partir du fol. 25rb (ligne 2) *l'expositio litteralis* qui lui fait suite dans le commentaire de Henri d'Allemagne ; mais il s'est arrêté brusquement au milieu d'une phrase au bas du fol. 25va pour passer immédiatement à la transcription d'une question. Caprice ? Non, sans doute; mais, arrivé à ce point, notre copiste aura fait réflexion que, le commentaire qu'il voulait compléter ne comportant pas d'exposition littérale, il était inutile qu'il recopiât celle de son modèle. En second lieu, nous remarquons que la dernière question du fol. 24v est numérotée 78 ; la première question du fol. 35r, 120. Comptons maintenant les questions des fol. 25r-34v : elles font juste le compte, de 79 à 119. Simple hasard ? Non, sans doute, car le copiste a omis 5 questions du commentaire de Henri d'Allemagne[2] et en a fondu

(1) Exactement depuis la question *utrum fortitudo sit virtus specialis* (fol. 25ra, qui est la question 22 du commentaire du troisième livre de l'*Ethique* chez Henri d'Allemagne (cf. *Vat. Lat. 2169*, fol. 88vb) jusqu'à la question *utrum iustitia legalis sit essentialiter omnis virtus* (fol. 34rb) qui correspond (avec les réserves que nous allons indiquer) à la question 4 du commentaire du cinquième livre chez Henri d'Allemagne (*Vat. Lat. 2169*, fol. 135ra).

(2) A savoir dans le livre III, les questions 23 : *utrum fortitudo sit tantum circa pericula mortis quae est in bellis*, *Vat. Lat. 2169*, fol. 90ra (cette question faisait double

deux en une seule[1] : il est donc vraisemblable qu'il avait exactement calculé le nombre de questions qu'il lui fallait pour compléter son texte[2]. Enfin, et ce dernier indice est décisif, les raccords, destinés à souder le texte du nouveau cahier au texte du cahier précédent et du cahier suivant se laissent parfaitement remarquer. Le texte de Henri d'Allemagne, en effet, ne commence qu'à la ligne 15 du fol. 25ra. Auparavant, nous lisons 14 lignes qui ont manifestement été composées par notre scribe pour compléter la question laissée inachevée au fol. 24vb. L'on avait là, en effet, les objections, l'*oppositum* et le corps de la question *utrum fortitudo habeat esse circa terribilia*, jusqu'aux mots : *ille qui repente se periculis mortis exponit non potest deliberare de illa morte quam debet...* (cf. *Vat. Lat. 832*, 21va ; *2172*, 25vb). Notre copiste a très bien complété : *sustinere*, puis il a achevé le corps de la question en quelques lignes et fait des réponses aux objections[3]. Et le même raccord se remarque, plus nettement encore, à la fin du texte du nouveau cahier. Ici, le texte conservé au premier folio du quatrième cahier commençait par la fin du corps d'une question ; venaient ensuite les réponses aux objections. Or, la question ainsi mutilée, question classique s'il en fut, *utrum iustitia legalis sit essentialiter omnis virtus*, avait été également traitée et en même place par Henri d'Allemagne. Il s'agissait donc pour notre copiste d'utiliser le texte de Henri d'Allemagne pour refaire une question complète. Les objections n'étaient pas utilisables : elles ne correspondaient pas

emploi avec la question 78 du texte conservé, *Vat. Lat. 2173*, fol. 24vb) ; 28 : *utrum fortis in suo actu tristetur*, *Vat. Lat. 2169*, fol. 95va ; 33 (et dernière) : *utrum intemperantia sit maius vitium quam timiditas* (*id.*, fol. 101ra) ; dans le livre IV, les questions 7, *sed forte dices quod hoc esse non potest, quia opposita non possunt simul esse in eodem, sed aliqui sunt simul prodigi et illiberali...*, et 29 : (*utrum*) *verecundia sit virtus*.

(1) Ce sont les questions 27 et 28 du livre IV ; la question 28, *utrum in superfluitate et defectu ludi possit esse vitium*, est seule conservée dans le texte, mais la question 27 (*utrum in ludis possit esse virtus*) est résumée dans la marge inférieure et un signe de renvoi indique que ce résumé est à insérer au début du texte de la question 28 (*Vat. Lat. 2173*, fol. 32vb).

(2) Au fol. 33ra, l'on relève cependant une anomalie qui, à première vue, pourrait faire difficulté. Tandis que le texte de la question *utrum in superfluitate et defectu ludi possit esse vitium* se termine *ex abrupto* au bas du fol. 32vb, au haut du fol. 33ra commence une nouvelle question : *utrum prius determinandum sit de fortitudine et temperantia quam de prudentia et iustitia*. L'on serait tenté de penser qu'il manque un folio. Il n'en est rien. Il suffit d'un regard plus attentif pour s'apercevoir que le texte de cette nouvelle question, qui ne se poursuit que pendant 12 lignes et s'arrête lui aussi brusquement, est tout entier barré par deux traits transversaux et encadré du signe *va... cat* (*va* se lit au-dessus du t de *utrum*, et *cat* après le mot *principales*, à la ligne 12). A la suite du texte ainsi barré, on retrouve, à la ligne 12 du fol. 33ra, la suite du texte du fol. 32vb : *aliquam delectationem*, etc. Il s'agit donc là d'une simple distraction de scribe.

(3) Ces 15 lignes — sauf le mot *sustinere*, qui n'était pas difficile à deviner — offrent évidemment un texte différent de celui des mss *Vat. Lat. 832 et 2172*.

aux réponses conservées. Notre copiste a donc refait des objections (fol. 34rb-va). Il a refait également un *oppositum*, mais là s'est borné son travail : le corps de la question de Henri d'Allemagne était utilisable : il l'a donc transcrit, après trois lignes d'introduction[1]. Mais, ceci fait, il restait encore, au bas du fol. 34vb, 15 lignes à remplir. Notre copiste a d'abord pensé pouvoir les remplir en utilisant les réponses aux objections de Henri d'Allemagne : il a transcrit la première, en la mutilant de son début[2]. Mais il n'a point persévéré dans cette voie, et laissant 11 lignes vides, il a indiqué en recopiant ses premiers mots, *aliarum virtutum distincti*, d'abord à la suite du texte, puis en réclame, qu'il fallait passer au folio suivant. Son travail, pourtant, n'était pas encore fini : le texte du fol. 35ra commençait au milieu d'une phrase. Notre copiste a tout simplement supprimé cette phrase, en l'encadrant du signe *va... cat.* Le texte commençait alors : *secundo est videndum*, et pouvait passer pour la seconde partie du corps de la question, dont le texte de Henri d'Allemagne aurait constitué la première partie. Ainsi était réparée la perte du 3e cahier du manuscrit primitif.

Nous sommes maintenant en mesure de dresser la table des divers éléments dont se compose le commentaire sur l'*Ethique* contenu dans le manuscrit *Vat. Lat. 2173* :

1° Commentaire du Vatican

Prologue . . . . . fol. 1ra

Livre I . . . . . fol. 1rb
(manquent : la question 20, une partie de la question 27 et quelques passages de la question 29).

Livre II . . . . . fol. 13ra
(sans changement).

Livre III . . . . . fol. 17rb-24vb
(manquent : 1° les questions 71 et 72 ; 2° la fin du livre, à partir du mot *sustinere*, dernier mot du corps de la question 76, *Vat. Lat. 832*, fol. 21va, et *2172*, fol. 25vb).

Livre V . . . . . fol. 35rb
(manquent les sept premières questions du livre qu. 108-114).

Livre VI . . . . . fol. 41rb
(manque la question 151).

(1) Fol. 34va-vb ; cf. *Vat. Lat. 2169*, fol. 135rb, ligne 22-fol. 136ra, ligne 9.

(2) (Ad primum ergo dicendum quod licet universale) per praedicationem non distinguatur specifice a suo inferiori, universale tamen per continentiam virtualem modo quo dictum est oportet specifice distingui, ut visum est. *Vat. Lat. 2169*, fol. 136ra ; *Vat. Lat. 2173*, fol. 34vb. (Les mots entre parenthèses sont omis par le ms. *2173*).

Livre VII ..... fol. 47vb-49rb
(manque la question 159).

2° Parties propres, dues au premier copiste

I. *Questions insérées dans le texte du commentaire du Vatican.*

Livre I.

1° *Question 20* : utrum sit ponere ideam boni separatam ab istis bonis inferioribus ..... fol. 5va-6ra mrg. inf. fol. 5va-6vb

2° Une partie de la question 27, comprenant la fin de la troisième objection, l'*oppositum* et le corps, une quatrième objection fol. 7vb mrg. inf. fol. 7va-7vb

(3° Quelques lignes différentes dans le texte de la question 29).

Livre III.

1° *Question 65* : un paragraphe ajouté à la fin du corps fol. 19va-20ra

2° *Questions 71 à 74* (du ms. *2173*), remplacent les qu. 71 et 72 du texte original ..... fol. 20vb-23vb

Livre V.

1° *Question 119* (du ms. *2173*), remplace la question 114 du texte original, commence *ex abrupto* ..... fol. 35ra

2° *Question 123* (118 du texte original) : le corps de la qu. est propre au ms. *2173* ..... fol. 36rb-36va

3° *Question 126* (121) ; le ms. *2173* ajoute une troisième obj., puis, à la fin de la question, il ajoute une addition à la réponse ad 2 et une réponse ad 3 ..... fol. 37rb, 17 dern. lign.

4° *Question 134* (129) ; le ms. *2173* ajoute à la fin du corps une longue addition, fol. 39va, 30 dernières lignes-39vb, 11 premières lignes.
(En outre, les objections 1 et 2, ainsi que leurs réponses, sont interverties ; et le texte de l'obj. 1 (et de la réponse correspondante) est plus long).

5° *Question 135* (130) : notre copiste a fondu avec la question du texte original une question secondaire, *utrum sit distincta virtus a iustitia legali ;* en outre, il a ajouté deux longues additions (fol. 40ra, ligne 5-26 : *etiam sicut dicit expositor...* et 40ra, ligne 43-40rb, ligne 11 : *verum est quod expositor dicit...* où il se réfère à l'*expositor*, c'est-à-dire à saint Thomas (*in Eth.*, livre V, leçon XVI).

6° *Question 138* (133) : le ms. *2173* ajoute à la fin du corps une

longue addition, fol. 40vb, 11 dernières lignes ; 41ra, 10 premières lignes.

7° *Question 139* : cette question, la dernière du livre V est propre au ms. *2173* : *utrum iniustum pati sit malum cum hoc inquirendo utrum peius sit iniustum facere quam iniustum pati ?* fol. 41ra-rb.

Livre VI.

1° *Question 140* (134) : le ms. *2173* ajoute une première obj. (fol. 41rb, lignes 16 à 7 avant le bas de la page), une addition à la fin du corps (fol. 41va, dernière ligne-vb, ligne 8) et une réponse à l'obj. première surajoutée (41vb, lignes 8-13).

2° *Question 143* (137) : une addition à la fin du corps (fol. 42va, lignes 38-44).

3° *Question 144* (138) : une addition à l'objection 3 et à la réponse ad 3 (fol. 42vb et 43ra).

4° *Question 146* (140) : une addition à la fin de l'*ad primam*, fol. 43rb, 5 lignes avant le bas-43va, première ligne.

5° *Question 148* (142) : addition d'une quatrième objection et d'une réponse à cette objection (fol. 43vb-44ra).

6° *Question 155* (149) : la question est profondément remaniée : l'objection deuxième est remplacée par une objection différente ; après l'objection troisième, sont insérées trois nouvelles objections ; dans le corps, sont insérées deux nouvelles parties (distinction de la synésis et de l'eubulie ; distinction de la synésis et de la prudence) ; les réponses aux objections correspondent au remaniement des objections (fol. 45ra-vb).

7° *Questions 157-158* (remplacent la qu. 151 qui est omise) : *utrum prudentia sit nobilior virtus quam sapientia* fol. 45vb *utrum appetitus rectus sit prior virtutibus moralibus*, fol. 46rb-va.

8° *Question 160* (153) : deux longues additions dans le corps : fol. 47ra, ligne 40-47rb, ligne 8 et 47rb, lignes 31-39.

Livre VII.

1° *Question 161* (154) : addition d'une quatrième objection, d'une quatrième partie dans le corps et d'une réponse à la quatrième objection, fol. 47vb et 48ra.

2° *Question 165* (158) : addition à la fin du corps, fol. 48vb, lignes 12-19 ; addition d'un argument dans le corps (fol. 49ra, lignes 4-7) ; omission du dernier paragraphe du corps, *sed notandum... cui resistit* (*832*, 39vb-40ra) et surtout addition d'un long passage tendant à corriger la doctrine de la ques-

tion en montrant que la continence est *aliqualiter in intellectu*, correction annoncée au début du corps, 48vb, et développée, 49ra, lignes 16-42.

II. *Fragment d'un commentaire sur l'Ethique du début du XIV^e siècle. Questions 166-236*, c'est-à-dire, commentaire sur la fin du livre VII, les livres VIII, IX et X, fol. 49vb-69vb.

III. *Questions surajoutées à la fin :*

Question 237 : utrum virtutes morales sint in voluntate ut in subiecto, vel in quo alio ? fol. 69vb-71vb.

Question 238 : utrum voluntas sit perfectior potentia quam intellectus, fol. 72ra-73vb.

3° Cahier interpolé du a un deuxième copiste, contenant :

1° 15 lignes destinées à compléter la question 78 du *Commentaire du Vatican*, fol. 25ra, lignes 1-15.

2° Les questions du commentaire de *Henri d'Allemagne* sur l'Ethique, depuis la question 22 du troisième livre jusqu'à la question 3 du cinquième livre (avec les réserves indiquées plus haut, pp. 18-20), fol. 25ra, ligne 15-34rb.

3° Un remaniement de la question 4 du cinquième livre du commentaire de Henri d'Allemagne, destiné à compléter la question 119, incomplète de son début, du ms. 2173, première main, fol. 34rb-34vb.

c) *Le remaniement du manuscrit B. N. Lat. 15106.*

Après avoir ainsi examiné le remaniement du *Commentaire du Vatican* contenu dans le manuscrit *Vat. Lat. 2173*, il nous reste à examiner un autre ramaniement qui se trouve contenu dans le manuscrit latin *15106* de la Bibliothèque Nationale de Paris.

De ce manuscrit, qui provient de l'abbaye de Saint-Victor, la première partie nous intéresse seule ici[1]. Elle s'étend du fol. 2ra au fol. 75vb, et semble dater de la première moitié du XIV^e siècle (Parchemin, 2 col., 23 × 18). En tête du folio 2ra, se trouve l'indication : *incipiunt hic quaestiones supra librum Ethicorum*, indication répétée en guise de titre, par une main postérieure : *Quaestiones supra librum Ethicorum*. De fait, ces questions commencent, *ex abrupto*, semble-t-il, par les mots : *Consequenter quaeritur utrum de operationibus humanis ordinatis in finem possit esse scientia*. En marge, nous lisons une numérotation des questions, d'une encre différente et d'une main postérieure,

(1) La seconde partie (fol. 76r-146r) est tout à fait distincte ; d'une écriture plus ancienne, à pleine page, elle contient le *Liber Scintillarum Scripturarum* d'Albois l'Ermite, sans sa lettre dédicace à l'archevêque Heribert de Cologne. (Sur ce traité, cf. *Histoire littéraire de la France*, VI, 553-554).

qui ferait de cette question la deuxième de notre commentaire. Négligeons-la pour l'instant : elle ne ferait, en effet, que nous égarer. Il suffit, en effet, de nous reporter au texte contenu dans les mss *Vat. Lat. 832* et *2172* pour y reconnaître, sous une forme un peu différente, leur première question : *Utrum de istis operationibus praecedentibus virtutes et etiam sequentibus sit scientia*[1]. Aucune question n'a donc été omise, mais seulement le prologue que contiennent les autres manuscrits. De fait, le mot *consequenter* a été exponctué et il n'est pas impossible que cette correction soit de première main. A la suite de cette première question se suivent, exactement dans le même ordre, toutes les questions contenues dans les mss *Vat. Lat. 832* et *2172*[2]. Pourtant, le texte de ces questions, dans le commentaire des cinq premiers livres de l'*Ethique*, n'est pas le même que dans ces deux mss. Mais la clef de cette divergence n'est pas difficile à découvrir : nous nous trouvons en présence d'une abréviation, très servile, souvent peu intelligente, du texte de ces deux mss. Cette abréviation, très sensible dans les quatre premiers livres, devient de moins en moins sensible au cours du livre cinquième : notre scribe, sans doute, se lassait de son ingrat labeur[3]. A partir du livre sixième, il y a renoncé : le livre sixième, les trois premières questions du livre septième et le livre dixième ne font que reproduire littéralement le texte qui nous a également été conservé par les mss *Vat. Lat. 832 et 2172.*

Cependant, outre ses parties communes — sous forme abrégée ou dans leur texte intégral — avec les mss *Vat. Lat. 832* et *2172*, le commentaire du ms. *Paris Nat. Lat. 15106* contient des parties propres. Ce sont six questions ajoutées, l'une au livre troisième, les cinq autres au livre sixième[4], et, surtout, ce sont les questions qui forment le commentaire de la fin du livre VII et des livres VIII et IX, car, pas plus que le copiste du ms. *Vat. Lat. 2173*, le copiste du ms. *Paris Nat. Lat. 15106* n'a pu se résigner à la lacune qu'avait laissée ici le texte original du commentaire qu'il recopiait ; il a donc emprunté à un autre commentaire de quoi la combler.

Le commentaire, ainsi constitué, se termine au fol. 75ra, sur les derniers mots du *Commentaire du Vatican : sed hoc habet per virtutem regis*, que suit la formule : *expliciunt quaestiones supra librum Ethicorum*. Mais aussitôt, de la même main, suivent de nouvelles questions sur l'*Ethique*, qu'introduit la formule : *circa primum Ethicorum plura*

(1) *Vat. Lat. 832*, fol. 1rb ; *2172*, fol. 1va ; cf. *2173*, fol. 1rb.

(2) Sauf les questions 35 (livre I) ; 144, 148 et 152 (livre VI) ; 155, 158 et 159 (livre VII).

(3) Cette lassitude est sensible dans l'écriture qui, à mesure qu'on approche de la fin du manuscrit, devient de plus en plus lâche.

(4) Je ne reviens pas sur les deux questions dont j'ai montré l'authenticité, plus haut, p. 193.

quaeruntur, et primo... Viennent alors 6 questions sur le livre I^er^ de l'*Ethique* (fol. 75ra-75va), puis 4 questions sur le livre 2, introduites par la même formule : *circa secundum quaeritur...* La dernière de ces 4 questions se termine brusquement au bas du folio 75vb : notre manuscrit est incomplet, il lui manque plusieurs folios, qui, nous en aurons la preuve dans un instant, contenaient encore deux questions sur le livre II, puis 11 questions sur le livre III, 6 sur le livre IV, 4 sur le livre V, 5 sur le livre VI, 18 sur le livre VII et 23 sur le livre VIII. Nous avions là une sorte de *Supplément*, dans lequel notre copiste avait recueilli un choix de questions, non traitées dans le commentaire précédent et dont nous n'aurons pas à chercher bien longtemps la source : elles semblent avoir été toutes empruntées à un commentaire sur l'Ethique qui nous a été partiellement conservé dans le ms. *Paris Nat. Lat. 14698*, et sur lequel nous reviendrons tout à l'heure[1]. Notre copiste pourtant ne les a pas transcrites littéralement, mais seulement sous une forme très résumée[2].

Concluons : le ms. *Paris Nat. Lat. 15106*, comme le ms. *Vat. Lat. 2173*, a été écrit au début du XIV^e^ siècle pour son usage personnel, par un étudiant ou un maître de la Faculté des Arts de Paris[3], épris d'un strict aristotélisme et qui n'hésitait pas, lui non plus, à prendre son bien où il le trouvait. Le commentaire sur l'Ethique, qu'il a ainsi copié, est donc une œuvre composite, dont il faut soigneusement distinguer les divers éléments.

Enfin, ici aussi, avant de dresser la table de ces éléments divers, il nous va falloir noter l'intervention d'une seconde main : un nouveau possesseur du manuscrit voulut en effet fondre en un seul tout le commentaire des fol. 2 à 75ra, et le supplément des folios suivants — le manuscrit à ce moment était encore complet. Il entreprit donc de numéroter les questions, en comprenant dans cette numérotation les questions

(1) Pp. 224-229.

(2) C'est ce que nous pouvons vérifier pour les questions qui nous ont été conservées. Ce sont les questions suivantes : *utrum scientia moralis sit necessaria ad regimen vitae humanae*, 15106, fol. 75ra. Qu. 1 du ms. *14698*, fol. 130vb ; *utrum scientia moralis sit una*, fol. 75rb. Qu. 2 du ms. *14698*, fol. 131ra ; *utrum ista scientia, id est, liber Ethicorum, sit una*, fol. 75rb. Qu. 3 du ms. *14698*, fol. 132vb ; *utrum bonum habeat rationem causae finalis*, fol. 75va. Qu. 9 du ms. *14698*, fol. 132vb ; *utrum desiderium humanum possit esse frustra*, fol. 75va. Qu. 12 du ms. *14698*, fol. 133vb ; *utrum qui fecerit opera iusta sit iustus*, fol. 75va. Qu. 7 du livre II du ms. *14698*, fol. 144va ; *utrum aliquis possit fieri virtuosus ex sola persuasione intellectus*, fol. 75vb. Qu. 8 du livre II du ms. *14698*, fol. 145ra ; *utrum virtus sit habitus operativus*, fol. 75vb. Qu. 10 du livre II, *14698*, fol. 145va ; *utrum virtus sit habitus bonus*, fol. 75vb. Qu. 11 du livre II, *14698*, fol. 145va.

(3) Que ce texte ait été écrit à Paris, c'est ce que semble indiquer une allusion au Petit Pont, introduite, par mode d'exemple, dans la réponse à la troisième objection de la question 9 : *si vadam usque ad parvum pontem, non oportet quod cogitem semper de termino*, fol. 4ra.

du supplément, dont il indiquait les titres, avec le numéro d'ordre qu'il leur attribuait, dans les marges inférieures. Son œuvre, dont la maladresse trahit le caractère factice, nous est pourtant précieuse, puisque, grâce à elle, nous conservons à tout le moins, après la perte de la plus grande partie du *Supplément*, le titre des questions qui y figuraient.

Nous pouvons maintenant résumer le contenu du ms. *Paris Nat. Lat. 15106* dans la table suivante :

1° Commentaire du Vatican.

a) sous une forme notablement abrégée : livres I à IV (manque au livre I la question 85) ..... fol. 2r -30va

b) sous une forme à peine abrégée : livre V .... fol. 30va-39ra

c) dans leur texte intégral : le livre VI (sauf les qu. 144, 148 et 152) . ..... fol. 39ra-51va

le livre VII (3 questions sur 6, les questions 154, 158, 159). fol. 51va-53va

le livre X ..... fol. 67ra-75ra

2° Questions intercalées dans le texte du commentaire du Vatican.

1) Question 18 du livre III : *utrum ira sit passio generalis* (fait double emploi avec la question authentique 96 (18 du livre IV) : *utrum ira sit passio generalis non distincta contra alias passiones*) ..... fol. 21vb-22rb

2) Question 11 du livre VI : *utrum prudentia possit amitti per oblivionem* ? (remplace la qu. 144 du *Com. du Vat.*). fol. 44ra-rb

3) Question 15 du livre VI : *utrum eubulia sit virtus distincta a prudentia* (remplace la qu. 148) ..... fol. 45vb-46ra

4) Questions 19, 20 et 21 du livre VI (remplacent la qu. 152) :

19. *utrum ille qui non habet virtutem moralem habeat prudentiam ?* ..... fol. 48vb

20. *utrum virtus moralis possit esse sine prudentia.* fol. 49ra

21. *utrum prudens possit esse sine virtute morali.* fol. 49va-vb

3° Fragment d'un autre commentaire sur l'Éthique a Nicomaque.

Fin du livre VII (questions 4 à 16) ..... fol. 53va-58-ra

Livres VIII et IX ..... fol. 58ra-67ra

4° Supplément (choix de questions empruntées sous forme résumée au com. du ms. *Paris Nat. Lat. 14698*) incomplet .... fol. 75ra-vb

5° NUMÉROTATION DES QUESTIONS ET TITRES DES QUESTIONS DU SUPPLÉMENT (de seconde main dans les marges inférieures).-

L'AUTEUR ET LA DATE

Les analyses qui précèdent ont pu paraître longues, mais elles étaient nécessaires pour dégager des multiples éléments qui lui furent surajoutés la forme authentique de notre commentaire. C'est désormais cette forme originale qui, seule, va retenir notre attention.

Et tout d'abord, va se poser à nous une première question : quel est l'auteur de ce commentaire sur l'*Ethique* ? Les mss *Vat. Lat. 2173* et *Paris Nat. Lat. 15106* ne nous apportent à ce sujet aucune indication mais il en va autrement des mss *Vat. Lat. 832* et *2172*.

En tête du premier folio du ms. 832, nous lisons en effet l'indication suivante : *Questiones super librum Ethicorum secundum Egidium*. L'on pense aussitôt à Gilles de Rome, le plus célèbre des Gilles de cette époque. Le catalogue de la Bibliothèque Vaticane, après avoir transcrit la mention du manuscrit, *secundum Egidium*, ajoute entre parenthèses : *Romanum, ut videtur*, et il semble bien que certains bibliographes du XVIII[e] siècle, tels Gandolfo et Ossinger, aient considéré notre manuscrit comme un authentique exemplaire du commentaire de Gilles de Rome sur l'Ethique à Nicomaque[1]. Les érudits modernes sont plus réservés. M. Glorieux, par exemple, dans son *Répertoire*, relègue le commentaire de notre ms. parmi les œuvres « douteuses ou pseudépigraphes » de Gilles de Rome[2]. Il ne nous explique d'ailleurs pas ses raisons, mais peut-être n'est-il pas impossible de les entrevoir. Parmi les œuvres authentiques de Gilles de Rome, il mentionne, en effet, un commentaire sur l'*Ethique*, dont l'*incipit* est : *Flagitante nobili viro Stephano Maulai Anglico*, et qui se trouverait contenu dans un manuscrit de Gonville College, à Cambridge, dont on ne nous indique pas la cote[3]. L'authenticité de ce commentaire entraînerait l'inauthenticité du nôtre... Mais regardons-y de plus près. Et pour commencer, cherchons le ms. de Cambridge. Nous le chercherons en vain. Ce que par contre nous pourrons trouver, c'est la source de cette indication. Ouvrons, en effet, l'*Histoire littéraire de la France*, au tome XXX ; dans sa notice sur Gilles de Rome, M. Félix Lajard, à propos du commentaire de Gilles sur l'*Ethique*, écrivait : « un manuscrit de Cambridge renferme *Commentarius in decem*

(1) Tous deux en effet affirment avoir vu à la Bibliothèque Vaticane un manuscrit du commentaire de Gilles de Rome sur l'*Ethique*, qui ne peut guère être que le nôtre; cf. GANDOLFUS, *Dissertatio historica de ducentis Augustinianis scriptoribus*, Rome, 1740, OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt, 1768.

(2) GLORIEUX P., *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII[e] siècle*, Paris, 1934, tome II, p. 307, cj.

(3) *Op. cit.*, p. 294, d. ; cf. MERLIN N., *Gilles de Rome*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, tome VI, col. 1362, n° 23.

libros Ethicorum, sans nom d'auteur, mais dans le même volume qu'un ouvrage de Gilles de Rome. Celui-ci en est-il également ? » et il renvoyait au catalogue de Gonville College. C'est cette simple question qui, avec le recul du temps, a fini par engendrer une certitude. Bien à tort, car la réponse à y apporter était négative ; le commentaire sur l'*Ethique* du manuscrit de Cambridge est celui de Saint Thomas d'Aquin[1]. Reste l'*incipit*, *Flagitante*... Que tel ait été l'*incipit* du commentaire de Gilles, c'est un renseignement que nous devons à un bibliographe du XVII[e] siècle, le P. Philippe Elsen[2]. Mais c'était là, évidemment, l'*incipit* d'une épître dédicatoire, qui précédait le commentaire lui-même. Or, rien de plus courant que l'omission par les scribes de ce genre d'épître. Il n'y a donc rien à tirer de là ni pour ni contre l'authenticité du commentaire contenu dans le ms. *Vat. Lat. 832*. Heureusement, nous ne manquons pas pour trancher la question d'arguments plus solides. Il nous suffira pour l'instant d'en signaler un seul, particulièrement décisif : c'est que l'auteur de notre commentaire cite Gilles de Rome. Nous lisons en effet à la fin du corps de la question 76, *utrum temperantia sit virtus : sed verum est quod secundum fratrem Aegidium in regimine principum quatuor sunt species temperantiae, scilicet abstinentia quae habet esse circa cibos et sobrietas quae habet esse quando aliquis moderate se habet circa potus et castitas quae est moderatio circa actus venereos et pudicitia quae est moderatio et medietas circa actus exteriores, scilicet quod aliquis non habeat motus exteriores nimis dissolutos, unde ille qui habet istos motus exteriores nimis dissolutos vocatur impudicus, ille autem qui istos motus moderat secundum quod oportet vocatur pudicus*[3]. L'auteur, qui cite ainsi *frère Gilles*, n'est évidemment pas Gilles de Rome... Toute la suite de notre étude ne fera d'ailleurs que confirmer cette évidence. Gilles de Rome étant ainsi écarté, l'indication du ms. *Vat. Lat. 832* conserve-t-elle quelque valeur ? Peut-on supposer

(1) Ce manuscrit, en effet, est celui qui porte aujourd'hui la cote 508, et qui contient, des folios 153 à 255, le *De regimine principum* de Gilles de Rome. Le commentaire sur l'*Ethique* contenu dans les 152 premiers folios est anonyme, mais l'*incipit* et l'*explicit* donné par le catalogue de James (Montague Rhodes), *A descriptive catalogue of the manuscripts on the library of Gonville and Gaius College*, Cambridge, 1908, t. II, p. 578, permettent d'y reconnaître le commentaire de saint Thomas.

(2) Cf. Elssius, *Encomiasticon Augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 16, 2[e] colonne : Comment. super libros Ethicorum. Flagitante nobili viro Stephano Maulai Anglo. — Le P. Elsen nous laisse d'ailleurs ignorer à quelle source il a puisé cet *incipit*.

(3) *Vat. Lat. 2172*, fol. 26va ; *Vat. Lat. 832*, fol. 22rb (omet le premier *scilicet*), cf. *Aegidii columnae Romani de Regimine Principum*, Romae, apud Bartholomaeum Zanettum, 1607, livre I, pars I, ch. XVI. Cette partie du commentaire manque dans le ms. *2173* (elle devait se trouver dans le cahier perdu) : mais nous retrouvons ce texte, sous forme abrégée, dans le ms. *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 22vb : Tamen ipsius temperantiae frater Aegidius ponit quatuor species in de regimine principum, sobrietatem circa potus, abstinentiam circa cibos, castitatem circa venerea, pudicitiam circa motus exteriores inclinantes ad venerea.

qu'elle visait, en réalité, un autre Gilles ? Ce n'est sans doute pas absolument impossible, mais c'est peu probable. Il faut remarquer, en effet, que cette indication n'est pas de première main : elle a été ajoutée par une main postérieure, quoique encore du XIV^e^ siècle. Dès lors, l'hypothèse la plus vraisemblable est que son auteur, dans l'ignorance où il était du véritable auteur du commentaire, l'a attribué à un nom célèbre : il a écrit Gilles comme il aurait écrit Albert ou Thomas.

L'indication du ms. *Vat. Lat. 832* étant ainsi éliminée, il nous reste à recourir au ms. *Vat. Lat. 2172*. Ce manuscrit est intitulé, sur la page de garde, d'une main récente, *Antonii de Parma Quaestiones super librum Ethicorum Aristotelis*, et c'est aussi sous ce titre qu'il figure au tome IV du catalogue manuscrit des *Codices Vaticani*, qui a d'ailleurs inscrit sous le même titre le ms. *Vat. Lat. 2173*. La source de cette indication est à chercher dans notre manuscrit lui-même. Celui-ci, en effet, contient en premier lieu, sans aucune indication d'auteur, notre commentaire sur l'*Ethique*, du fol. 1ra au fol. 53rb ; à la suite de ce commentaire, le même scribe a copié quatre distiques, puis une question disputée qui commence sans titre ni aucune indication d'auteur[1] — elle traite du problème du bonheur — (fol. 53rb-55rb), enfin une question disputée intitulée *utrum primum principium sive deus ipse sit potentiae infinitae* (fol. 55rb-57rb). A la suite de cette question — la dernière du manuscrit — on lit cette mention, écrite de première main : *secundum magistrum Anthonium de Parma, finit hic.* L'on peut supposer dès lors, que notre scribe a entendu attribuer à Antoine de Parme *tout* le contenu du manuscrit, et, par conséquent, le commentaire sur l'*Ethique* : c'est évidemment sur cette interprétation que s'appuyaient ceux qui ont fait de notre commentaire une œuvre d'Antoine de Parme.

Mais cette interprétation s'impose-t-elle ? Il est permis d'en douter, et, de fait, de nos jours, Mgr Grabmann, qui, en fin de compte, a semblé s'y rallier, ne l'a pas fait sans hésitation[2], et M. Bruni n'a pas osé se prononcer[3]. C'est qu'ici en effet intervient un élément nouveau : à l'indication que nous venons de relever fait suite dans notre manuscrit, d'une main postérieure, mais encore du XIV^e^ siècle, une table de toutes les questions qu'il contient (fol. 57rb-59ra). L'auteur de cette table a commencé par numéroter dans les marges d'une façon continue, de 1 à 172, toutes les questions du commentaire sur l'*Ethique* — en omettant par inadvertance la première question, qu'aucun intervalle ne séparait du texte du prologue ; puis il en a dressé la table, en les numérotant

(1) L'indication, qui se trouve dans la marge extérieure, à demi coupée par le ciseau du relieur, est d'une autre main, et à dû être empruntée à la table dont nous allons parler.

(2) GRABMANN, *Der lateinische Averroismus*, pp. 55 sqq.

(3) BRUNI, *Bolletino filosofico*, 2 (1936), p. 322.

cette fois livre par livre, mais en répétant la même erreur ; enfin il a terminé sa table par le relevé des deux questions qui font suite au commentaire sur l'*Ethique*, mais en apportant un renseignement nouveau. Voici en effet ses indications :

Quaestio disputata de felicitate per magistrum Jacobum de Pistorio bononiae, 53 F.

Quaestio disputata utrum primum principium sive deus ipse sit potentiae infinitae, 55 F.

A vrai dire, cette indication sur l'auteur de l'avant-dernière question du manuscrit se trouvait déjà, quoique légèrement rognée par le ciseau du relieur, dans la marge extérieure, en face de cette question (fol. 53rb). Mais ce n'était pas de première main, et il est probable que ce sera l'auteur même de la table qui aura ajouté, en marge, d'une écriture cursive, cette mention, comme il avait, avant de faire sa table, numéroté en marge les questions du commentaire sur l'*Ethique*.

Quoi qu'il en soit, cette indication, dont nous n'avons aucune raison de suspecter la valeur, rend extrêmement douteux que le premier scribe ait entendu attribuer à Antoine de Parme *tout* le contenu du manuscrit : il devait savoir, en effet, que l'avant-dernière question n'était pas d'Antoine de Parme, mais de Jacques *de Pistorio*. Il est donc infiniment plus probable qu'il n'a entendu attribuer à Antoine de Parme que la *dernière question* du manuscrit. A tout le moins y a-t-il là une incertitude qu'aucun indice extérieur ne permet de trancher.

La critique interne nous apportera-t-elle des indications plus décisives ? En d'autres termes, la personnalité d'Antoine de Parme, telle qu'elle se dégage de ses œuvres authentiques, permet-elle de lui attribuer notre commentaire sur l'*Ethique* ? Il nous faut évidemment ici prendre pour point de départ de notre recherche la dernière question du ms. *Vat. Lat. 2172, utrum primum principium sive deus ipse sit potentiae infinitae* dont l'attribution à Antoine de Parme ne fait aucun doute. Lisons donc cette question. Le problème qu'elle traite est, par bonheur, l'un de ces problèmes brûlants que l'on ne peut aborder sans révéler le fond de sa pensée. Le premier principe possède-t-il une puissance infinie ? Deux arguments tendent d'abord à établir que oui, puis vient un argument *in contrarium* qui tend à établir que non. Le maître alors répond. En cette matière, dit-il, trois opinions ont cours. La première, — la dernière née pour l'instant rue de Garlande — est que le premier principe n'est ni fini ni infini[1]. Ce sont là, en effet, dit-on, des qualifications qui ne conviennent qu'aux êtres corporels. Inutile de s'arrêter beaucoup à cette opinion : elle passe à côté de la vraie question, qui ne parle pas de l'infini extensif, lequel est, en effet, de

(1) De ista questione sunt 3 opiniones quarum prima est, quae ad praesens magis nova est in Garlandia, quod primum principium nec est finitum nec infinitum in vigore..., fol. 55rb.

l'ordre de la quantité, mais bien de l'infini intensif, qui n'en est point (fol. 55rb-va). La seconde opinion est celle-là même que professent « la Vérité et la Foi catholique » : le premier principe est d'une *vigueur* infinie[1]. A l'appui de cette « opinion », l'on peut apporter trois raisons, que développe notre auteur (fol. 55va). Mais ceci fait, il en vient à ce qui va être le centre de sa réponse : certes, l'opinion de la foi en elle-même, est vraie ; mais en philosophie, la seule chose dont on se soucie, c'est de rechercher l'intention d'Aristote, fût-elle contraire à la vérité. Aussi, en bref, je dis que, à mon avis, l'intention du philosophe et du commentateur fut que le premier principe ne peut pas être d'une puissance infinie[2]. A l'appui de cette troisième opinion, viennent également trois arguments, quatre même, si l'on compte une ultime confirmation qui s'y ajoute en dernier lieu (fol. 55va-vb). Puis Maître Antoine s'applique longuement à prouver, à grands renforts de textes, que telle est bien l'opinion d'Aristote et d'Averroès (fol. 55vb-56vb). La réponse à la question est alors complète, et il ne reste plus qu'à résoudre les arguments précédemment apportés à l'appui de la vérité que professe la Foi catholique, tant les deux arguments proposés en tête de la question que les trois arguments apportés en son cours (fol. 56vb-57ra). L'on pourrait croire alors que Maître Antoine va poser la plume. Mais il lui reste à accomplir une dernière volte-face : « tout cela, déclare-t-il, c'est l'intention d'Aristote et d'Averroès, encore qu'elle soit radicalement fausse; mais en toutes circonstances, il faut mettre au-dessus de tout la vérité que professe la Foi catholique, et, en toutes circonstances, il faut fouler aux pieds l'erreur »[3]. Et, là-dessus, il nous donne une brève réfutation des quatre arguments qu'il avait apportés en faveur de l'opinion d'Aristote et d'Averroès, et termine en nous renvoyant, pour plus d'explications, aux professeurs de théologie[4].

Nous voilà suffisamment éclairés : Antoine de Parme est un maître ès Arts, et un tenant de l'averroïsme le plus radical. Rien de plus caractéristique, à cet égard, que les arguments mêmes par lesquels il prétend « confirmer la vérité que professe la Foi catholique » : ils s'appuient

(1) Alia est opinio, quam tenet veritas et Fides catholica, et est quod primum principium est vigoris infiniti intensive, sicut quaerit quaestio..., fol. 55va.

(2) Licet tamen haec opinio in se sit vera et verbis (?) consona videatur, quia in philosophia curatur Aristotelis intentionem inquirere, quamquam sit contraria veritati, ideo breviter dico quod mihi videtur de intentione Philosophi et Commentatoris fuisse quod primum principium non possit esse potentiae infinitae..., 55va.

(3) Et hoc est intentio Philosophi et Averrois circa hanc quaestionem, quamquam eorum intentio totaliter impossibilis sit et falsa, et ideo quia veritas est in omnibus praemittenda quam fides catholica tenet, et falsitas ipsa in omnibus conculcanda, ideo..., 57ra.

(4) Et sic apparet manifeste rationes eorum nihil concludere. Quod autem de hoc acutius (?) et subtilius dici potest, illud a sacris theologiae doctoribus requiratur, fol. 57rb.

sur la thèse de l'éternité du mouvement[1] — et que ceux par lesquels il prétend réfuter les erreurs d'Aristote et d'Averroès — ils reposent sur la négation de toute action immédiate du premier principe dans le monde[2]. Nous pouvons donc dès maintenant écarter sans hésitation l'identification, proposée par M. Bruni, de cet Antoine de Parme avec le dominicain Antoine Azari de Parme, même si cet Antoine Azari, dont nous avons conservé les sermons, est le même que l'Antoine *de Nazario* qui aurait composé des commentaires sur toute la philosophie d'Aristote[3]. Il est par contre, un autre Antoine de Parme que nous aurons tout lieu d'identifier avec notre maître ès Arts : c'est cet Antoine de Parme dont Mgr Grabmann a signalé les œuvres médicales[4]. Cet Antoine de Parme était, en effet, en même temps qu'un médecin célèbre, un maître réputé en philosophie naturelle[5] : or, précisément, la question *utrum primum principium sive deus ipse sit potentiae infinitae* était une question de philosophie naturelle, comme son auteur avait bien pris soin de le noter : *in quaestione hac Physicorum*[6]... Pourrons-nous maintenant préciser la date de l'enseignement de cet Antoine de Parme, philosophe de la nature et médecin ? Une chose d'abord semble certaine : c'est qu'il écrivait avant 1323, car, dans son commentaire sur le *Canon* d'Avicenne, qui nous est parvenu en une reportation d'Albert de Bologne, saint Thomas est encore cité avec le titre de *frater Thomas*[7]. Tout, cependant, nous invite à ne pas trop reculer la date de son activité : le stade de

(1) Voyez le premier argument de la question, fol. 55rb ; puis, à l'intérieur de la question, les deux premières raisons apportées en faveur de la seconde opinion, qui est celle de la foi catholique, fol. 55va.

(2) Voyez les réponses à la première et à la troisième raison en faveur de l'opinion d'Aristote et d'Averroès, fol. 57rb.

(3) Cf. Bruni, *Un commento inedito...* et sur Antoine Azari et Antoine de Nazario, Quétif et Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, tome I, pp. 529-531 et 479.

(4) Grabmann, *Der lateinische Averroismus...*, p. 55, note 2. Ces œuvres sont : un *Compendium Medicinae*, conservé dans le ms. *Rome, Bibl. Angelica, cod. 562* ; et le Commentaire sur le Canon d'Avicenne conservé dans le ms. *Vat. Lat. 4452*, fol. 1ra-48vb.

(5) C'est ce que nous apprend le ms. *Vat. Lat. 4452*. Nous lisons, en effet, au folio 1ra, en tête du commentaire d'Antoine de Parme sur le Canon : *Scriptum magistri Antonii de Parma, maximi Physici*, et dans la table qui se trouve sur le folio 150v (folio de garde) : *Scriptum famosissimi doctoris Antonii de Parma...*, indications qui semblent provenir du colophon dans lequel Albert de Bologne atteste avoir recueilli ces leçons *sub magistro Anthonio de Parma, viro in naturali philosophia et medicinali scientia elegantissime approbato* (fol. 48vb).

(6) Ce sont les derniers mots du corps de la réponse : *et hoc est in quaestione hac Physicorum responsio... Vat. Lat. 2172*, fol. 56vb.

(7) Ad istam quaestionem respondet frater Thomas in quodam suo tractatu de motu cordis... *Vat. Lat. 4452*, fol. 42rb (Antoine de Parme déclare d'ailleurs sans ambage que l'opinion de saint Thomas est fausse). — Le commentaire sur le *De generatione et corruptione* qui fait suite dans le manuscrit au commentaire d'Antoine de Parme sur le *Canon* cite lui aussi *frater Thomas* (fol. 54rb).

développement de sa pensée[1], le caractère retors de sa position en face de la foi, l'union même, dans ses préoccupations, de la philosophie naturelle et de la médecine, autant d'indices qui l'apparentent trop à l'averroïsme italien du début du XIV^e^ siècle pour que nous ne soyons pas tentés de voir en lui un émule du médecin philosophe Pierre d'Abano, un contemporain de Taddeo de Parme et d'Angelo d'Arezzo.

Il faudra alors renoncer à chercher en Antoine de Parme l'auteur de notre commentaire sur l'*Ethique*. D'abord parce que rien n'indique qu'Antoine, naturaliste et médecin, se soit jamais intéressé à l'Ethique ; ensuite parce que, encore qu'il se soit rattaché à l'aristotélisme intégral, l'auteur de notre commentaire est loin d'avoir professé l'averroïsme radical d'Antoine ; enfin parce que, comme nous allons le voir, il appartient à une époque différente. Le groupement dans le ms. *2172*, de notre commentaire, de la question de Jacques *de Pistorio* et de la question d'Antoine de Parme n'en demeurera pas moins parfaitement compréhensible : ces trois œuvres, bien que de trois auteurs différents, étaient cependant suffisamment proches d'esprit pour répondre, chacune à sa manière, aux goûts de quelque fervent de l'aristotélisme.

S'il nous faut donc pour l'instant renoncer à percer l'anonymat de notre commentaire, il nous est possible au contraire de préciser la date de sa composition. Mgr Grabmann avait cru pouvoir la fixer avant la condamnation du 7 mars 1277, en s'appuyant sur ce fait que notre commentaire contient plusieurs des propositions qui furent alors condamnées. La conclusion était évidemment tentante, mais elle vient se heurter à un fait que nous avons déjà signalé : notre commentaire cite le *De regimine Principum* de Gilles de Rome que l'on s'accorde à dater de 1277-1279[2]. Sans doute les arguments sur lesquels on s'appuie pour assi-

(1) La question *utrum primum principium... sit potentiae infinitae* est à vrai dire de celles qui ont dû se poser dès avant 1277, cf. les deux propositions condamnées le 7 mars 1277 : Quod Deus est infinitae virtutis, non quia fecit aliquid de nihilo, sed quia continuat motum infinitum — Quod Deus est infinitae virtutis in duratione, non in actione, quia talis infinitas non est, nisi in corpore infinito, si esset (Prop. 29 et 62, dans Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2^e^ partie, p. 178 ; n^os^ 25 et 26). Mais elle était encore d'actualité au début du XIV^e^ siècle, cf. par exemple les questions de Gérard de Bologne, *Quodl. 1*, qu. 10, utrum possit probari primam causam esse virtutis infinitae intensive ? et de Garin, *Quodl. 1*, qu. 2, utrum possit probari per infinitatem motus quos Deus sit infinitae virtutis in vigore ? *Vat. Lat. 1086*, fol. 150v — et encore Durand de Saint-Pourçain, *In Sent.*, I, D. 43, qu. 1. Guillaume d'Ockham s'attachera longuement à cette question : *Quodl. 2*, qu. 2 ; *Quodl. 3*, qu. 1 ; *Quodl. 7*, qu. 11 à 18. Toutes ces questions s'échelonnent de 1306 à 1324. La question d'Antoine de Parme semble s'en rapprocher beaucoup plus que des questions parallèles de saint Thomas, *S. th.*, I, 25, 2 ; *de Pot.*, qu. 1, a. 2.

(2) C'est la conclusion de M. Gerardo Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Florence, 1936, pp. 80-82, acceptée par M. W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938, p. 320. Les raisons de cette datation sont au nombre de trois : 1) L'héritier du trône de France auquel était dédié l'œuvre de Gilles, le futur

gner cette date au traité de Gilles de Rome ne sont-ils pas apodictiques, et l'on pourrait, si cela s'imposait, en entreprendre la révision. Mais le seul désir de maintenir à notre commentaire une date antérieure à 1277 légitimerait-il cette entreprise ? Non, sans doute, car d'autres indices semblent rendre impossible le maintien de cette date. C'est ainsi que, lorsque, dans le commentaire du livre troisième, il en vient à examiner le problème du libre-arbitre, notre commentaire pose cette question : *utrum si voluntati proponantur maius bonum et minus bonum possit ferri in minus bonum dimittendo maius bonum* ?[1]. Or, il semble bien que ce soit Henri de Gand qui, le premier, ait posé le problème sous cette forme en son premier *Quodlibet*, soutenu à Noël 1276, et c'est dans les années suivantes que la question sous cette forme devint classique[2]. Bien plus : il semble qu'à la question 29 de notre commentaire, *utrum felicitas consistat in actu voluntatis vel in actu intellectus*, l'on puisse reconnaître une allusion à la doctrine qu'avait soutenue Henri de Gand dans la question 12 de son treizième *Quodlibet*, qui date de 1289[3].

Philippe le Bel, né en 1268, était avant 1277 trop jeune pour que Gilles ait pu songer à écrire pour lui son traité ; 2) avant 1277, Gilles était trop occupé pour entreprendre cette œuvre ; après cette date, l'interruption de sa carrière universitaire lui fit des loisirs ; 3) c'est en 1282 que le roi Philippe le Hardi fait traduire le texte, ce serait bien tard après la parution de l'œuvre si elle était antérieure à 1277.

(1) *Vat. Lat. 832*, fol. 20va ; *2172*, fol. 24rb-24va. Cf. la même question résumée, *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 20vb.

(2) Henri de Gand, *Quodl. 1*, qu. 16 : utrum propositis maiori et minori bono non possit voluntas eligere minus ? Cf. Dom Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain, 1942, pp. 276-278 ; la question sera reprise par Guillaume de Hothun, le 9 décembre 1280 (Dom Lottin, *ibid.*, p. 290) et par Jean Quidort (1284-86) (Dom Lottin, *ibid.*, p. 300, note 7). On sait que la condamnation de 1277 a rangé au nombre des thèses condamnées la proposition : Quod duobus bonis propositis quod fortius est fortius movet (Prop. 208, éd. Mandonnet, *Siger de Brabant*, tome II, p. 187, n° 157) ; mais il se peut qu'elle doive cette formule à Henri de Gand qui, lui-même, ne semble avoir en vue en cette question que la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

(3) Voici le texte qui me paraît contenir cette allusion : tamen aliqui theologi volunt quod per amorem transformatur homo in Deum, quia amans totaliter transformatur in amatum (*Vat. Lat. 2172*, fol. 10va = *832*, fol. 8ra = *2173*, fol. 8vb). Certes, le texte n'est pas assez caractéristique pour que l'on puisse établir directement que l'allusion vise Henri de Gand. Mais on peut l'établir, me semble-t-il, indirectement. L'on remarquera d'abord que partout ailleurs, lorsqu'il emploie les mots *aliqui theologi*, notre commentaire vise Henri de Gand (cf. qu. 42, licet aliqui theologi dicant quod omnes virtutes sint in voluntate, *Vat. Lat. 2172*, fol. 15rb = *832*, 11rb = *2173*, 12vb ; qu. 60, aliqui theologi dicunt ad istam rationem interimendo minorem, unde dicunt quod appetibile non est agens respectu voluntatis, immo voluntas est virtus activa, ut dicunt, quae potest ferri in bonum si vult, et divertere ab ipso si velit, ita quod ipsum non volet, *Vat. Lat. 2172*, 21ra = *832*, 17vb = *2173*, 17rb ; qu. 72, tamen secundum theologos aliquos qui ponunt quod voluntas est libera et quod sit potentia activa ita quod non movetur ab appetibili..., *Vat. Lat. 2172*, 24va = *832*, 20va). L'on rapprochera ensuite ce texte du texte suivant de Prosper de Reggio Emilia, dans sa compilation, qu. 44 : ad primum, cum probatur quod beatitudo nostra consistit in

Il semble donc que de toute façon il faille renoncer à placer notre commentaire avant la condamnation du 7 mars 1277. Il ne semble pas pourtant que l'on puisse en abaisser considérablement la date. Son auteur, en effet, semble tout ignorer du renouveau qu'allaient connaître dans les dernières années du XIII^e^ siècle, grâce à l'intervention de Godefroid de Fontaines, les thèses intellectualistes caractéristiques de l'aristotélisme extrême, et des disputes qui devaient s'ensuivre. Cela est très sensible dans la question du libre-arbitre : les exposés qu'il en donne se meuvent à l'intérieur d'un cadre qui pouvait être classique dès 1277. Ce caractère « archaïque » de notre commentaire sera très bien senti par le copiste du ms. *Vat. Lat. 2173*, qui substituera à ses questions périmées des questions plus modernes[1]. Cela est très sensible aussi dans la question connexe du sujet des vertus. Notre commentaire s'en tient à la doctrine de saint Thomas, qui, si elle place dans l'appétit sensitif les vertus de force et de tempérance, place la vertu de justice dans la volonté. Il ignore visiblement la doctrine de Godefroid de Fontaines, qui placera *toutes* les vertus, y compris la justice, dans l'appétit sensitif : s'il l'avait connue, il n'eût pu manquer, en effet, d'en faire mention, puisqu'elle prétendra représenter l'aristotélisme authentique, et il est même probable qu'il s'y fût rallié[2]. Ici encore, le copiste du ms. *2173* devra ajouter une question rectificative. Sans doute les premières interventions de Godefroid de Fontaines, tant dans la question du libre-arbitre que dans celle du sujet des vertus, se placent-elles en 1286. Mais le fait même qu'elles ne sont point parvenues jusqu'à nous — la reportation qui nous a conservé

actu principaliter : quidam negant, dicentes quod principalius consistit in quadam unione essentiae animae cum Deo. Nam ipsa anima, ut dicunt, mediante voluntate et amore, transformatur et convertitur in Deum secundum naturam, ut videtur dicere Hugo... et l'on notera l'indication marginale de Prosper : Opinio M(agistri) H(enrici) de G(andavo), quam ponit 13 quodl. qu. 12 (*Vat. Lat. 1086*, fol. 78rb). Certes bien des théologiens avaient parlé de la transformation de l'homme en Dieu ; mais, à la fin du XIII^e^ et au début du XIV^e^ siècle, cela faisait partie de l'« opinion de Henri de Gand ». Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibeta*, éd. de Paris, 1518, fol. 541v-542r ; Hugues de Saint-Victor est cité par Henri lui-même.

(1) Le problème du libre arbitre est abordé au livre 1^er^, qu. 29, réponse à la seconde objection, *Vat. Lat. 832*, fol. 7vb ; *2172*, fol. 10va ; au livre 3^e^, qu. 60, notamment les réponses à la deuxième et à la troisième objections, *Vat. Lat. 832*, fol. 17va-vb ; *2172*, fol. 20vb-21ra ; *2173*, fol. 17vb-18ra ; et surtout dans la question indiquée p. 34, n. 1 ; c'est cette question que le manuscrit *2173* remplace par une série de questions toute différentes, cf. plus haut p. 12.

(2) La question du sujet des vertus est traitée au livre 1^er^, qu. 42 dans la qu. subsidiaire *utrum aliquae virtutes morales sint in concupiscibili et irascibili ?* (*Vat. Lat. 832*, fol. 11rb-va ; *2172*, fol. 15ra-va ; *2173*, fol. 12vb-13ra) et au livre 5^e^, qu. 110, *utrum iustitia sit in ratione vel in appetitu sensitivo vel in quo alio sicut un subiecto?* (*Vat. Lat. 832*, fol. 28ra ; *2172*, fol. 35ra-rb). La première question montre contre les théologiens augustiniens qu'il peut y avoir des vertus dans l'appétit sensitif ; la seconde que la justice est dans la volonté par l'argument de saint Thomas, II, II, qu. 58, 4, cf. I, II, 56, 6. Sur cette question cf. le livre de Graf cité plus haut, p. 201, n. 4.

les questions quodlibétiques de Godefroid n'en mentionne que les titres — permet de supposer que leur retentissement fut limité. Les interventions décisives de Godefroid se placent donc, pour ce qui concerne le libre-arbitre, en 1289, 1291, 1293 et surtout 1303-1304, et, pour ce qui concerne le sujet des vertus, en 1297. L'on serait ainsi amené, avec la prudence qui s'impose et en attendant de nouvelles indications, à situer notre commentaire aux environs de l'année 1290.

II. LES QUESTIONES SUPRA DECEM LIBROS ETHICORUM DE GILLES D'ORLÉANS

S'il nous a fallu nous étendre longuement sur le *Commentaire du Vatican*, nous pourrons être bref sur le commentaire de Gilles d'Orléans[1].

Contenues dans un seul manuscrit, le manuscrit *Paris Nat. Lat. 16089*, recueil décrit jadis par B. Hauréau[2], et bien connu des médiévistes, ces *Questiones supra decem libros Ethicorum* — c'est le titre que leur donne le manuscrit (fol. 195ra) — s'ouvrent par un prologue, qui commence par les mots : *Sicut dicit Seneca, 16 Epistola ad Lucilium, philosophia animum format et fabricat, vitam disponit et regit, agenda et dimittenda ostendit...* (fol. 195ra). A la suite de ce prologue vient la première question — car le commentaire de Gilles, comme le *Commentaire du Vatican*, est exclusivement un commentaire par questions — : *utrum de operibus humanis et bonis hominis possit esse scientia* (fol. 195ra). Nous aurons ainsi 28 questions sur le premier livre de l'*Ethique*, 14 sur le livre second, 27 sur le livre troisième, 23 sur le livre quatrième, 18 sur le livre cinquième, 20 sur le livre sixième, 10 sur le livre septième, 20 sur le livre huitième, 13 sur le livre neuvième et 25 sur le livre dixième, soient en tout 198 questions. Le commentaire s'achève au folio 233va sur les mots : *sed disponens est agens per accidens, ideo, etc...*, à la suite desquels nous lisons l'*explicit* qui nous donne le nom de l'auteur : *Expliciunt quaestiones magistri Aegidii Aurelianensis bonae memoriae supra decem libros Ethicorum.*

Le commentaire de Gilles est-il ainsi terminé ? La question se pose car immédiatement à sa suite, et de la même écriture, nous lisons une série de questions qui commence ainsi : *circa primum librum adhuc possunt quaeri aliquae quaestiones quae ibi non habentur et primo utrum politica ordinet omnes alias scientas* ? Suivent alors (fol. 233vb-234rb) 4 questions sur ce *premier livre* qui est évidemment le premier livre de l'*Ethique ;* si nous pouvions en douter, nos doutes s'évanouiraient à la lecture du titre qui introduit les questions suivantes : *Circa*

(1) Cf. Grabmann, *Der lateinische Averroismus*, pp. 46-51.

(2) B. Hauréau, *Notices et Extraits des mss de la B. N.*, tome XXXV, 1re partie, Paris, 1895, pp. 209-239.

secundum librum Ethicorum quaeritur utrum sint plures virtutes ? Nous sommes donc là en présence d'un *Supplément* au commentaire sur l'*Ethique* de Gilles, supplément qui se prolonge jusqu'au folio 237vb, et qui est analogue à celui que nous avons noté dans le ms. *Paris Nat. Lat. 15106*. Ce supplément est-il lui aussi l'œuvre de Gilles, ou faut-il y voir une addition postérieure, faite d'un choix de questions empruntées à quelque autre commentaire, comme c'était le cas pour le supplément du ms. *15106* ? Cette dernière hypothèse semble la plus probable, sans qu'il soit possible de se prononcer avec certitude[1].

De Maître Gilles d'Orléans, nous ne savons d'ailleurs que peu de choses. Nous ne connaissons de lui, en dehors de ses *Quaestiones* sur l'*Ethique*, que des *Quaestiones super libro de generatione et corruptione Aristotelis*, qui nous sont parvenues en trois manuscrits. D'une étude rapide de ces diverses œuvres, Hauréau avait cru pouvoir conclure que Gilles était un fidèle disciple de saint Thomas, et dès lors, il n'avait pas hésité à l'identifier avec le dominicain Gilles d'Orléans, prêcheur de renom, dont nous avons conservé une série de 23 sermons prêchés à Paris entre le 28 octobre 1272 et le 24 juin 1273[2]. Sans doute serait-il permis de penser que ce frère Gilles d'Orléans savait manier la plume, s'il fallait l'identifier au frère Gilles d'Orléans auquel le catalogue de Stams et celui de Laurent Pignon attribuent un traité *De ecclepsibus solis et lunae*[3]. Mais, s'il faut en croire Mgr Grabmann, Maître Gilles d'Orléans, commentateur d'Aristote, était un maître ès Arts, adepte de l'averroïsme et, même s'il faut réviser, au moins en partie, le jugement porté par Mgr Grabmann sur son « averroïsme », il reste qu'il n'est plus possible d'en faire sans plus ample examen un dominicain. L'on ne pourra, en tout cas, le confondre avec frère Gilles d'Orléans, le prédicateur de 1272-1273 : comme nous allons le dire à l'instant, les deux hommes ne semblent pas avoir appartenu à la même génération. La question d'identification ne pourra se poser que pour le frère Gilles d'Orléans, auteur du *De ecclepsibus solis et lunae* qu'il faudrait alors distinguer du prédicateur. A quelle date, en effet, fut écrit le commen-

(1) C'est donc par inadvertance que B. Hauréau, *Notices et Extraits*, tome XXXV, 1re partie, pp. 230-231, a cru voir dans ce supplément des questions détachées d'un commentaire sur la politique : il s'est évidemment laissé tromper par le titre de la question *utrum politica ordinet omnes alias scientias*, mais cette question se réfère au texte de l'*Ethique* (1094 a 28-b 3) ; et il n'est pas juste non plus de dire que le commentaire de Gilles s'étend des folios 195r à 237v, comme le fait par exemple M. Menut, *Latin MSS. of the Nicomachean Ethics at the Bibliothèque Nationale*, *Revue belge de philosophie et d'histoire*, XIV (1935), p. 1339.

(2) Cf. Quétif et Echard, *Scriptores ord. Praed.*, tome Ier, pp. 265-266 ; *Histoire littéraire de la France*, tome XIX, pp. 232-234.

(3) Cf. Meersemann G., *Laurentii Pignon Catalogi et Chronica, accedunt catalogi stamsensis et Upsalenses scriptorum OP.*, Rome, 1936, p. 63, n° 43 ; cf. p. 28, n° 44 ; cf. Quétif et Echard, t. I, p. 721.

taire de Gilles d'Orléans sur l'*Ethique à Nicomaque* ? Certainement avant le 7 mars 1277, disait Mgr Grabmann, puisqu'il contient plusieurs propositions condamnées à cette date. Mais nous avons vu déjà, dans le cas du *Commentaire du Vatican*, la fragilité de ce raisonnement, et il va en être de même ici. L'on trouve, en effet, dans le commentaire de Gilles, une allusion très nette à la doctrine de Godefroid de Fontaines sur le sujet des vertus. Quoiqu'il reste fidèle à la doctrine de saint Thomas qui plaçait la justice dans la volonté, doctrine qu'il déclare communément reçue, Gilles, en effet, ne peut s'abstenir de signaler que certains, et non des moindres, la placent dans l'appétit sensitif[1]. L'allusion, sous cette forme, ne peut viser que Godefroid de Fontaines, dont on reconnaît du reste l'argumentation dans le résumé qu'en donne Gilles. Or, c'est en 1286, dans son *Quodlibet III*, et surtout en 1297, dans son *Quodlibet XIV*, que Godefroid avait défendu cette position[2]. Comme par ailleurs le ms. *16089* semble dater du début du XIV^e^ siècle, et que Maître Gilles, lorsqu'il fut écrit, était déjà mort, le commentaire de Gilles d'Orléans sur l'*Ethique à Nicomaque* ne pourra dater que des dernières années du XIII^e^ ou des premières années du XIV^e^ siècle.

III. LES QUESTIONS SUR L'ETHIQUE DU MS. PARIS NAT. LAT. 14698

L'étroite parenté qui unit entre eux le *Commentaire du Vatican* et le commentaire sur l'*Ethique* de Gilles d'Orléans — sans parler des commentaires d'Erlangen et d'Erfurt — a été mise en lumière par Mgr Grabmann. Or, à la famille ainsi constituée, il nous va falloir ajouter un nouveau texte : le commentaire sur l'*Ethique* dont nous connaissons

(1) Livre V, qu. 3, *utrum iustitia sit in voluntate sicut in subiecto* ? Après s'être rallié à la thèse thomiste : dicendum, sicut dicitur communiter, quod iustitia est in voluntate sicut in subiecto, et l'avoir démontrée par des arguments qui rappellent ceux de saint Thomas, Gilles d'Orléans ajoute : Quidam tamen et magni dicunt quod iustitia sit in appetitu sensitivo, quia iustitia consistit in ponendo aequalitatem circa operationes quae sunt ad alterum et illud essentialiter provenit ex cognitione vel consideratione proportionis unius ad alterum, illud autem bene pertinet, ut dicunt illi, ad aliquam virtutem sensitivam sicut ad cogitativam quae est collativa intentionum individualium, et ideo videtur quod appetitus bene inclinet ad tales actus, scilicet ponere aequalitatem in operationibus circa alterum et considerare proportionem unius ad alterum, fol. 214ra.

(2) *Quodlibet III*, qu. 13 (le texte de cette question ne nous est pas parvenu, cf. De Wulf et Pelzer, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, Louvain, 1904, pp. 225-226) ; *Quodlibet XIV*, qu. 3 (cf. J. Hoffmans, *Les Quodlibets treize et quatorze de Godefroid de Fontaines*, Louvain, 1935. Le texte résumé par Gilles se trouve aux pages 344-346). Cf. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, I, 2, Rome, 1935, pp. 161-167.

actuellement deux témoins, tous deux partiels, les mss *Paris Nat. Lat. 14698* et *15106*.

Le ms. *Paris Nat. Lat. 14698* est un volume de 164 folios de parchemin (30 × 21) écrit à deux colonnes, tout entier d'une seule main, à la fin du XIII[e] ou au début du XIV[e] siècle. Il contient, tout d'abord le commentaire de Themistius sur le *De Anima* (fol. 1r-34r), puis les Questions de Jacques de Douai sur le *De Anima* (fol. 35r-62r), des Questions anonymes sur les Météorologiques (fol. 62v-82v), des Questions, également anonymes, sur la Physique (fol. 83r-129*bis* r), et enfin nos Questions, elles aussi anonymes, sur l'*Ethique* (fol. 130r-164v)[1]. Ces questions s'ouvrent par un prologue sur lequel nous allons revenir, qui commence par les mots : *Quamvis scriptum sit ab Alexandro quod viri Philosophici* (fol. 130ra). La première question est intitulée : *utrum scientia moralis sit necessaria ad regimen vitae humanae* (fol. 130vb)[2]. Nous avons ainsi 33 questions sur le premier livre de l'*Ethique*, 19 sur le second, 24 sur le troisième, 24 sur le quatrième, et sur le cinquième, qui est incomplet, 7, avec le début d'une huitième. De cette huitième question, *utrum iustitia tantum sit circa operationes exteriores*, nous n'avons, avec le titre, que la première objection, qui s'achève au bas du fol. 164vb : *sed delectationes* [*exteriores*] *et tristitiae non sunt operationes exteriores, sed interiores passiones, quare, etc...* Le reste du commentaire manque, par suite évidemment de la mutilation du manuscrit ou de son modèle[3]. Les 107 questions que nous possédons doivent en représenter à peu près la moitié.

Quant au ms. *Paris Nat. Lat. 15106*, ce que nous y trouverons de ce commentaire est beaucoup moins de chose encore : 6 questions du premier livre et 3 du second, sous une forme très résumée (fol. 75ra-vb), et les titres d'un certain nombre de questions, répartis dans les marges

(1) Pour une description plus complète du manuscrit, cf. *Aristoteles Latinus*, codices descripsit G. Lacombe, etc., pars prior, Rome, 1939, pp. 543-544.

(2) Les lettres ornées qui devraient indiquer les divisions du texte ont été en fait fort mal disposées et ne peuvent que tromper un lecteur trop pressé. C'est ainsi que, au fol. 131vb, on lit le lemme *Omnis ars et omnis doctrina, etc.*, mis en évidence par une ornementation qui semble indiquer le début du commentaire du premier livre : M. Menut s'y est laissé tromper (Menut, Albert-Douglas, *Latin MSS. of the Nicomachean Ethics at the Bibliothèque Nationale, Revue belge de philologie et d'histoire* XIV (1935), p. 1355). En réalité, nous n'avons là ni le début des questions, qui commencent par des questions *extra litteram* dont nous avons indiqué la première, ni le début des questions *circa litteram* qui commencent au fol. 132ra : *tunc quaeritur circa litteram, quia dicit quod omnia bonum appetant, propter hoc quaeritur utrum aliquis possit appetere malum*. De même, l'ornementation qui devrait indiquer le début du livre V se trouve placée au fol. 162rb, en tête d'une question qui appartient encore au livre IV, et rien n'indique au fol. 162vb le vrai commencement du livre V.

(3) Il est à noter que le commentaire sur les Météorologiques contenus dans le ms. *14698* se termine lui aussi *ex abrupto* au fol. 82vb, ce qui semble être également le cas du commentaire sur la Physique, au fol. 129 *bis* recto.

inférieures du manuscrit : nous avons déjà décrit ces divers éléments qui formaient un *Supplément*, aujourd'hui mutilé, au commentaire principal contenu dans le ms. *15106*[1].

Ce qui, dans ce commentaire, va tout d'abord retenir notre attention et nous permettre d'en discerner la provenance et l'esprit, c'est le prologue, dont on nous permettra, en raison de son intérêt, de transcrire la première partie :

Quamvis scriptum sit ab Alexandro quod viri philosophici et dantes se studio et contemplationi sint naturaliter virtuosi, utpote casti et temperati, iusti, fortes et liberales, mansueti et magnanimi, magnifici, legibus obedientes, et delectationes non prosequentes, tamen secundum communem hominum opinionem non est ita, licet ita sit secundum veritatem. Immo creditur a multis quod viri philosophici dantes se studio et contemplationi philosophicae sint pravi viri increduli et non obedientes legi, propter quod merito expellendi sunt a communitate, ut dicunt, et sub hoc omnes dantes se studio et contemplationi philosophicae sunt diffamati et suspecti. Et ex hac diffamatione potest contingere quod multi nobiles et ignobiles qui adhuc non inceperunt, vel inceperunt et proficerunt, tam doctores quam auditores retrahent se a philosophia et studio et speculatione sive contemplatione philosophica, et hoc erit magnum impedimentum in cognitione multae veritatis, et praecipue veritatis theologicae. Dico quod erit impedimentum in cognitione multae veritatis, quia certum est quod philosophia tradit cognitionem veritatis de multis entibus secundum viam rationis. Quod autem sit impedimentum in cognitione veritatis theologicae, hoc apparet quia, sicut dicunt multi, homines informati in philosophia magis possunt proficere in theologica facultate quam alii. Et ideo si retrahantur homines a philosophia et studio contemplationis philosophicae, magnum erit impedimentum in cognitione veritatis theologicae. Et quamvis dantes se studio et contemplationi philosophicae sint ita diffamati et suspecti, non tamen sunt tales sicut esse creduntur. Et hoc potest persuaderi per tria signa : primum est quod dantes se studio et contemplationi philosophicae sunt virtuosi, secundum est quod ipsi sunt obedientes legi, et tertium est quod non sunt a communitate expellendi.

Primum est quod homines qui dant se studio et contemplationi philosophicae sunt virtuosi, quia ipsi delectantur delectatione intellectuali. Sicut enim operationi sensuum sequitur delectatio, sic operationi intellectuum communicatur et sequitur delectatio quaedam. Unde philosophia, sicut dicitur in X° huius, affert mirabiles delectationes puritate et firmitate. Delectatio autem intellectualis potior est et excellentior delectatione sensuali, quanto intellectus est potior et excellentior sensu. Propter quod non est verisimile quod viri philosophici dantes se studio et

(1) Cf. plus haut pp. 210-211.

contemplationi philosophicae maiorem delectationem amittant pro minori. Et hoc signum quod isti non prosequuntur superabundantiam (fol. 130rb) delectationum sensibilium, immo magis reputant delectationem intellectualem. Signum est igitur quod ipsi sunt virtuosi, et hoc est quod dicit COMMENTATOR in prologo *Octavi Physicorum*, quod cum homines incipiunt speculari veritatem in philosophicis spernunt omnem aliam delectationem.

Aliud signum est quod isti sunt obedientes legi, quia sicut dicit philosophus in moralibus, qui diversus est legi iniustus est et vituperandus. Non autem verisimile quod viri philosophici dantes [illegible] studio et contemplationi philosophicae reddant se vituperabiles ab omnibus, et hoc est signum quod ipsi sunt obedientes legi.

Tertium est quod huiusmodi viri non sunt a communitate expellendi, quia quicumque faciunt bonum in communitate et nituntur ad hoc, illi debent esse pars civitatis et non expellendi a civitate, immo tales sunt honorandi et elegendi. Sed viri philosophici nituntur ad bonum communitatis. Diligunt enim bonum communitatis. Unde si philosophia sit ad bonum in civitate et viri philosophici nitantur ad hoc quod homines efficiantur scientes, ipsi nituntur ad bonum communitatis. Et ex hoc apparet quod ipsi debent esse pars civitatis et non expelli a communitate.

Et quamvis in philosophia sint aliqui errores, tamen videtur esse expediens quod huiusmodi errores legantur et audiantur, non quia homines eis credant, sed ut homines sciant eis adversari secundum viam rationis per philosophiam. Ed ideo expediens est quod philosophia legatur, et exponantur errores, non quod homines eis credant.

B. N. Lat. 14698, fol. 130ra-130rb.

Cette apologie enthousiaste de la vie philosophique et cette ferme revendication des droits de l'enseignement philosophique ne sauraient nous laisser aucun doute sur la personnalité de leur auteur : c'est assurément un Maître de la Faculté des Arts de Paris au dernier quart du XIII[e] siècle. L'on sent vibrer encore dans son enthousiasme un écho à peine atténué de celui qui animait le célèbre opuscule de Boèce de Dacie, *De summo bono sive de vita philosophi*, dont il s'est manifestement inspiré[1], et l'on perçoit aussi dans la fermeté de sa revendication un écho des luttes qui avaient divisé la Faculté des Arts à l'époque de Siger de Brabant. Certes, déclare notre auteur, il y a dans la philosophie quelques erreurs, mais il est bon que ces erreurs soient enseignées... Ne sommes-nous pas fondés à voir là une protestation contre le décret, porté par les Maîtres de la majorité de la Faculté des Arts au plus fort de la lutte contre le parti de Siger, le 1[er] avril 1272, qui interdisait de « lire » dans

(1) Voyez surtout le passage dans lequel Boèce prouve que le philosophe est nécessairement vertueux, éd. GRABMANN, *Die Opuscula de Summo Bono sive de vita philosophi und de Somniis des Boetius von Dacien*, *AHLDMA*, VI (1932), pp. 303-304.

les textes des philosophes, tous les passages qui pouvaient faire difficulté au regard de la foi, et prescrivait au contraire formellement, en raison de leur caractère erroné, de les sauter purement et simplement ?[1]. Verrons-nous donc dans notre Maître un adepte du parti de Siger ? Sans doute, sa protestation rappelle les déclarations de Siger : *Velare philosophiam non est bonum*[2]... Mais, nous allons le voir, après avoir maintenu fermement le principe, notre Maître va l'appliquer — si tant est qu'il l'applique — d'une manière fort différente de celle de Siger.

Il nous suffira, en effet, de nous reporter à la question-type étudiée par Mgr Grabmann dans les commentaires par lui signalés, et qui se trouve aussi dans le nôtre, pour relever entre le commentaire du ms. *14698* et les commentaires déjà connus cette incontestable parenté littéraire qui nous permettra de le ranger sans hésitation dans la même famille des « Commentaires averroïstes ». Nous apporterons tout à l'heure la preuve de cette affirmation, et nous aurons l'occasion de signaler bien d'autres rapprochements qui viendront confirmer cette conclusion et en faire une certitude.

Ce n'est pas toutefois que l'auteur du commentaire du ms. *14698* n'ait eu sa personnalité propre : bien au contraire, elle est très caractérisée et tranche nettement sur celle de Gilles d'Orléans, et surtout sur celle de l'auteur du *Commentaire du Vatican*. Ce dernier n'hésitait pas à souligner les oppositions entre la raison et la foi ; Gilles lui aussi le fait à l'occasion. L'auteur du commentaire du ms. *14698* s'en abstient avec soin. Nous le constaterons dans cette question de la cause du bonheur : littérairement parlant, c'est bien la même question que nous lisons chez lui, chez Gilles et dans le *Commentaire du Vatican ;* mais lui l'a expurgée de tout ce qu'elle pouvait contenir, au point de vue doctrinal, de scabreux[3]. Cette tendance se manifestera partout chez lui, et s'il lui arrivera de laisser passer, en recopiant ces sources, des propositions peu compatibles avec l'enseignement chrétien[4], nous pouvons être sûrs que ce sera par inadvertance.

Nous est-il possible de préciser davantage, et sur cette personnalité, de mettre un nom ? M. Menut a naguère émis l'hypothèse que l'auteur de notre commentaire pourrait être Jacques de Douai[5]. Mais, comme

(1) Cf. *Chart. Univ. Par.*, tome I, pp. 499-500 : « ... superaddentes iterum quod si magister vel bachellarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliqualiter videatur ; rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter huiusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non praesumat, sed haec totaliter tanquam erronea praetermittat ».

(2) Cf. F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant...*, tome II, p. 680.

(3) Cf. plus loin, pp. 270-275.

(4) Cf. plus loin, pp. 321-324.

(5) Menut, Albert-Douglas, *Latin MSS. of the Nicomachean Ethics at Bibliothèque Nationale*, *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, XIV (1935), p. 1335.

lui-même le reconnaissait, il n'existe en faveur de cette attribution aucun témoignage, seulement une certaine parenté « de style et de vocabulaire » — nous pourrions ajouter : et de doctrine, car Jacques de Douai est bien connu pour avoir été, à la Faculté des Arts, l'un des représentants les plus en vue de cet esprit modéré que nous venons de noter dans le commentaire du ms. *14698*. Tout cela, sans parler du fait que dans le même ms. *14698* se trouve également contenu le commentaire sur le *De Anima* de Jacques de Douai, peut autoriser à orienter de ce côté les recherches ; cela ne peut suffire à fonder une conclusion. En attendant de nouvelles découvertes, nous devrons donc continuer à considérer ce commentaire comme une œuvre anonyme.

Pas plus d'ailleurs que nous ne pouvons en préciser l'auteur, nous ne pourrons en préciser la date : la modération même de notre Maître lui a fait éviter toutes les questions brûlantes, toutes les disputes qui pourraient nous servir à le dater. Tout au plus pourrons-nous tirer argument du prologue pour situer la composition de l'œuvre à une date où déjà l'ardeur des luttes qui avaient divisé la Faculté des Arts commençait à s'estomper, car il est peu vraisemblable qu'un esprit aussi modéré ait osé, en pleine bataille, prendre une position aussi nette et aussi peu conforme aux décrets de la Faculté. Ajoutez à cela la prudence même de notre commentaire, qui s'explique mieux après la condamnation de 1277 qu'avant elle. Et pourtant, nous l'avons dit, l'écho des enthousiasmes et des luttes qui avaient précédé cette condamnation y est encore sensible. Nous sommes donc invités à placer le commentaire du ms. *14698* peu d'années après la condamnation du 7 mars 1277.

II. — LA DOCTRINE

Il ne saurait être question ici d'examiner dans son ensemble la doctrine morale de nos trois commentaires. Ce que nous entendons leur demander, c'est uniquement les renseignements qu'ils peuvent nous apporter sur les positions morales caractéristiques de l'aristotélisme hétérodoxe. Nous n'en retiendrons donc que les textes qui marquent une opposition entre la « Philosophie » et la « Théologie », ou, en d'autres termes, entre la raison et la foi. Nous nous efforcerons de préciser le sens et la portée de la doctrine qui se dégage de ces textes en la situant à sa place dans le cadre des grands courants intellectuels de l'époque.

Toute notre étude va ainsi se concentrer autour de deux problèmes, l'un d'ordre très général et dont l'importance primordiale apparaît au premier abord : le problème du bonheur ; l'autre en apparence plus particulier, mais en réalité non moins significatif : le problème des rapports de la magnanimité et de l'humilité.

I. LE PROBLÈME DU BONHEUR

LA DOCTRINE ARISTOTÉLICIENNE DU BONHEUR

a) — *Le Problème.*

L'*Ethique à Nicomaque* tout entière est un essai de réponse à la question initiale : Quel est le plus grand des biens que puisse atteindre l'homme (1095 a 16) ? Ou, en d'autres termes, — puisque, sur le nom de ce bien, tout le monde est d'accord (1095 a 16-17) — Qu'est-ce que le bonheur ?

Rien de plus facile, semble-t-il au premier abord, que de répondre à pareille question : le bonheur, n'est-ce pas là une de ces choses dont la connaissance semble donnée à tout homme ? Rien de plus difficile, en réalité, car à mesure que nous le poursuivons, le bonheur, devant nous, semble s'enfuir. Les hommes le cherchent, de-ci de-là ; pour les uns, c'est une chose, pour les autres, une autre ; pour le même homme c'est tantôt une chose et tantôt une autre : est-il malade, c'est la santé ; est-il pauvre, c'est la richesse ; a-t-on conscience de son ignorance, on admire ceux qui disent quelque chose de grand et qui nous dépasse (1095 a 23-26)[1]. Et Aristote de dresser l'inventaire de tous les biens où les hommes ont pensé trouver le bonheur : richesse, plaisir, honneur, vertu, et même le Bien-en-soi de Platon — et de les rejeter l'un après l'autre, d'un mot désabusé : ce n'est pas là encore pour l'homme une raison de vivre, ce n'est pas là le bien total, capable si nous l'obtenons de rassasier notre faculté de désir (1215 b 18), ce n'est pas là le bonheur... Ainsi à mesure que nous la recherchons, s'enfuit devant nous la réponse à notre question : où est le bonheur, où est le bien que nous pouvons trouver en cette vie (1216 a 9-10, cf. *Eth. Nic.*, A, ch. 2 à 4).

Mais pourquoi donc cette quête du bonheur s'achève-t-elle ainsi sur un cri d'angoisse ? Laissons de côté le Bien-en-soi de Platon — il est trop évidemment hors des prises de l'homme (1096 b 33-34) —, laissons de côté aussi la vie de jouissance, encore que ce soit la vie que préfèrent la plupart des hommes — car c'est une vie de bêtes, et il faut, pour s'y complaire, avoir un tempérament d'esclave (1095 b 16-20). Mais pourquoi l'homme ne trouverait-il pas le bonheur dans l'honneur, dans la vertu ? Ecoutons les réponses d'Aristote : « l'honneur apparaît de suite comme plus superficiel que ce que nous cherchons : il semble, en effet, être au pouvoir de ceux qui honorent, plus qu'au pouvoir de celui qui est honoré. Or nous conjecturons que le bien est quelque chose qui nous est propre, et que l'on peut difficilement nous enlever » (1095 b 23-26). « Il apparaît également de prime abord que la vertu n'est pas le terme de nos désirs : car, semble-t-il, il peut arriver que celui qui a la vertu...

(1) J'utilise, en la modifiant, la traduction de J. Souilhé, *Ethique Nicomachéenne*, livre I, dans *Archives de Philosophie*, VII (1929).

soit en butte aux pires souffrances, et aux pires malheurs. Celui qui mènerait une pareille vie, nul ne saurait l'estimer heureux... » (1095 b 31-96 a 2). L'honneur, la vertu, n'apportent ainsi à l'homme qu'un bonheur précaire, qu'un bonheur sans cesse menacé... mais un bonheur menacé est-ce encore un bonheur ? Et peut-on concevoir le bonheur comme une demeure qui menace ruine ? (1100 b 7). Mais dès lors, est-il, en cette vie, pour l'homme, un bonheur possible, alors que sans cesse le ronge l'inquiétude du lendemain ? « Nombreux sont les changements, et diverses les fortunes au cours d'une vie, et il peut arriver que l'homme le plus prospère tombe dans les plus grands malheurs, au temps de la vieillesse, ainsi qu'on le raconte de Priam dans les légendes héroïques. Mais qui éprouve de telles infortunes et meurt misérablement, personne ne s'avise de le déclarer heureux. Devons-nous donc refuser de déclarer heureux quelque autre homme que ce soit, tant qu'il vit, et, suivant le mot de Solon, faut-il voir la fin ? » (1100 a 5-11).

Ne nous y trompons pas. Nous n'avons pas affaire ici aux réflexions abstraites d'un philosophe. Aristote ici, comme si souvent dans son *Ethique*, n'est que l'écho des sentiments les plus profonds de l'âme grecque, et il ne fait que condenser en quelques brèves formules, le drame même de la destinée humaine, tel que l'avaient ressenti déjà les grands Tragiques du v[e] siècle. Cette parole de Solon, que nous a rapportée Hérodote (I, 32), c'est elle aussi que reprenaient inlassablement un Eschyle, un Sophocle, un Euripide[1]. C'est le refrain où s'exprime l'angoisse des cœurs anxieux, le désenchantement des cœurs brisés par un malheur imprévu : Ah, il ne faut jamais traiter d'heureux nul mortel, qu'on n'ait vu, à sa mort, comment il aura franchi l'heure dernière, pour descendre en l'autre monde ! C'est la formule où se traduit l'incertitude du sort de l'homme, l'imprévisible alternance des peines et des joies, qui, si elle permet dans le malheur une lueur d'espérance, est surtout dans le bonheur la source d'une appréhension cruelle :

> « tour à tour, peine et joie,
> pour tous, alternent, comme
> tournent en cercle les étoiles.
> car rien ne reste immuable
> pour les mortels, ni la nuit constellée, ni les destins ennemis,
> Au contraire, ni la richesse.
> ils s'en vont, et à leur place, s'en viennent
> joie et pauvreté »[2].

(1) Cf. Eschyle, *Agamemnon*, 928 sqq. ; Sophocle, *Trachiniennes*, 1-3 ; *Œdipe Roi*, 1528 sqq. (c'est la conclusion de la pièce) ; frgt 588 ; Euripide, *Andromaque*, 100 sqq. ; *Heraclides*, 865 sqq. ; *Troyennes*, 509 sqq. ; *Iphigénie à Aulis*, 161 sqq. (cf. aussi *Hippolyte*, 98)

(2) Sophocle, *Trachiniennes*, 129-135. J'utilise en les modifiant les traductions de M. Paul Masqueray dans la collection Budé.

« Il est toujours permis, à qui voit bien les choses, de craindre pour l'homme heureux qu'il ne fasse, un jour, quelque chute ».

(Sophocle. *Id.* 296-297).

et ce sont ces grandes chutes, ces grands malheurs, qui viennent interrompre le cours d'une vie heureuse, qu'évoque à nos yeux la Tragédie.

Mais ce qui fait le caractère tragique du destin de l'homme, c'est, plus encore que cette incertitude, l'impuissance où il se trouve devant le malheur qui le menace. Ses efforts ne font qu'en hâter l'inéluctable échéance, son courage à supporter de premières épreuves ne fait qu'en appeler de plus grandes, jusqu'à ce qu'enfin il s'avoue vaincu. Ainsi c'est Œdipe lui-même qui, par chacune de ses demandes, précipite la fatale découverte qui brise sa vie. Ainsi Héraclès mourant avoue sa défaite :

« comme une jeune fille,
je gémis, je crie ; et cela personne, jamais,
— moi, un homme ! — ne pourrait affirmer me l'avoir vu faire.
Mais sans un gémissement, toujours, je suivais ma destinée douloureuse.
Mais aujourd'hui, quel changement ! Me voici devenu une femme,
[hélas ! »

(Sophocle. *Trachiniennes.* 1071-1075).

Et d'un mot, le poète explique tout :

Morts terribles, souffrances innombrables,
Rien de tout cela qui ne soit l'œuvre de Zeus !

(*id.* 1276-8).

d'un dieu qui, tranquille, contemple les souffrances de l'homme.

(*id.* 1269).

Et Euripide de conclure :

Oui, la providence divine, quand elle entre en ma pensée
est un puissant réconfort à mes peines.
Mais mon espoir secret en une intelligence
cède, à la vue des hasards et des actions humaines.
En sens divers se succèdent les vicissitudes,
et les hommes voient changer leurs jours,
au gré d'un éternel caprice[1].

L'homme, broyé sous une fatalité inexorable, n'est pas maître de son destin.

Il n'est pas un homme qui soit libre. Tous sont esclaves
De l'argent, de la foule, — ou du hasard !

(Euripide, *Hécube*, 863-864).

C'est là que réside pour l'âme grecque tout le tragique de la condition humaine. Il faut y insister, car le christianisme a bouleversé ici toutes nos perceptions. De là vient qu'on a tant discuté sur la sérénité ou sur

(1) Euripide, *Hippolyte*, 1102-1110, traduction Louis Méridier (coll. Budé).

l'angoisse du Grec devant la vie. En vérité, il y a une sérénité et une angoisse du Grec, comme il y a une sérénité et une angoisse du chrétien. Mais elles sont à l'opposé. L'angoisse du chrétien, c'est l'angoisse du péché. Le chrétien est pessimiste quand il interroge son propre cœur, quand il sonde sa propre conscience, disons, plus généralement, quand il regarde l'homme, livré à lui seul. Car il le sait faible, impuissant, par lui-même, à faire le bien qu'il voudrait, incapable d'éviter le mal qu'il déteste[1]. Mais le chrétien est optimiste quand il regarde hors de l'homme, quand il regarde Dieu et quand il regarde le monde œuvre de Dieu, et il y a alors une sérénité du chrétien qui sait que, pour ceux qui l'aiment, Dieu fait tout coopérer au bien[2]. Au contraire, le Grec est optimiste tant qu'il regarde l'homme ; il est alors calme et serein, car il fait confiance à l'homme et aux forces de son cœur pour atteindre la vertu et le bonheur. Son optimisme hésite seulement et, en son âme, naît l'angoisse quand il regarde hors de l'homme — quand il regarde le monde. Oh certes, le Grec aime à contempler dans le monde cette régularité harmonieuse, ce concours de toutes les parties à l'unité du tout qui en fait un κόσμος, c'est-à-dire, un ordre, et cet ordre lui semble beau et bon. Le dernier représentant de l'hellénisme, Plotin, protestera avec véhémence « contre ceux qui disent que le monde est mauvais »[3]. Mais c'est un fait que cette loi même qui assure au monde sa belle régularité — le destin — s'applique à broyer l'homme. L'image stoïcienne exprime au mieux la pensée grecque : l'homme est semblable à la tortue qui s'est égarée au milieu d'un chœur de danse ; l'harmonie même du chœur exige qu'elle soit broyée. Ainsi sur l'homme, le monde fait peser, continuellement, une menace et un joug.

C'est de cette angoisse devant la menace du monde que naquit l'immense aspiration qui, pendant des siècles, soulèvera l'âme grecque : l'aspiration à une libération, à une délivrance... Mais tandis que la libération à laquelle aspire le chrétien, c'est une libération du joug du péché, une libération de soi-même, la libération à laquelle aspire le Grec, c'est une libération du joug du destin, une libération de la menace du monde.

Cependant, cette libération, les Grecs l'ont cherchée par deux voies bien différentes. Les âmes religieuses ont fait appel à la justice ou à la faveur des dieux. Nous avons vu Sophocle s'écrier : Morts et souffrances, rien de tout cela qui ne soit l'œuvre de Zeus, oui, mais par la souffrance, par la mort, Zeus conduit ceux qu'il éprouve à une gloire immortelle : c'est la pensée d'où est né l'*Œdipe à Colonne*[4], c'est la leçon

(1) Saint Paul, *Romains*, 7, 19.
(2) Saint Paul, *Romains*, 8, 28.
(3) *Ennéades*, II, 9.
(4) Cf. Masqueray, *Sophocle* (coll. Budé), tome II. Notice de l'*Œdipe à Colonne*, pp. 142-143.

d'Héraclès à Philoctète (1418 sqq.) et Sophocle peut répéter, mais cette fois avec un accent de reconnaissance : c'est la divinité souveraine qui a tout conduit (*Philoctète*, 1468). Ainsi, dans le malheur, l'âme religieuse peut se confier dans la justice des dieux... Elle peut aussi s'assurer de leur faveur, et ce que l'initié des mystères, ou, dans l'hellénisme finissant, le mystique, disciple d'Hermès Trismégiste, attendent de la faveur des dieux, conquise par leur initiation, c'est toujours la libération du joug du destin.

Rien de plus étranger à Aristote que de telles pensées. Certes, il repousse l'idée d'un dieu jaloux de l'homme[1], mais si son dieu à lui n'est pas jaloux, il est aussi trop haut pour s'occuper des hommes et pour s'occuper d'un monde qu'il ne connaît pas — car les connaître serait, pour lui, déchoir[2]. Dieu est pour l'homme l'*Objet* qu'il contemple ; il n'est pas une *Personne* qui intervienne dans sa vie. Ce n'est donc ni à la justice ni à la faveur des dieux que fera appel Aristote. C'est au cœur de l'homme, aux ressources et à l'effort de l'homme, et de l'homme seul. A l'appel de l'homme écrasé sous la fatalité, il ne répondra pas en l'invitant à lever les yeux vers un ciel qui, en définitive, fera régner la justice ou qui le sauvera par sa faveur, mais en l'invitant à trouver en lui-même le secret de son bonheur et à conquérir, par là, sa liberté.

b) — *La cause du bonheur.*

De cet « humanisme exclusif », qui est l'un des traits fonciers de la morale aristotélicienne, le chapitre dixième du premier livre de l'Ethique est l'une des manifestations les plus caractéristiques. Sans doute pourrait-on croire, à lire l'énoncé du problème qui ouvre le chapitre, qu'Aristote ne va faire là que rouvrir, une fois de plus, la vieille dispute qui avait opposé, à Socrate, Antisthène, à la morale du λόγος, celle du πόνος : la vertu, et par conséquent le bonheur, peuvent-ils s'acquérir par l'étude, ou par l'habitude ? Mais en réalité, de ce problème, Aristote ne dira pas un mot. Une chose seule lui importe ici : affirmer que l'homme ne doit attendre son bonheur ni des dieux, ni du hasard, mais de soi seul et de son propre effort.

Et, tout d'abord, n'attendons rien des dieux. Oh, certes, et Aristote

(1) *Métaphysique* A. 983 a 2 ; cf. Platon, *Phèdre*, 247 A, *Timée* 29 E, 71 D.

(2) *Métaphysique*, 10, ch. 9 ; cf. Ross, *Aristote* (trad. française), Paris, 1930, pp. 256-257. Il est vrai que, dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote envisage l'hypothèse contraire : si les dieux ont quelque soin des choses humaines... (1179 a 23-32). Mais ce passage, s'il est authentique (Ramsauer l'a mis en doute, cf. Ramsauer, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig, 1878, p. 708), ne fait que se référer à l'opinion vulgaire, sur laquelle il construit une argumentation *ad hominem*, cf. Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, 1881, pp. 6-9.

le sait bien, dans la vertu de l'homme, et donc dans son bonheur, la nature a sa part, part qu'il n'est pas en notre pouvoir de nous donner, mais que nous recevons à la naissance par l'effet de quelque cause divine et c'est cette « bonne nature », εὐφυΐα, qui est la seule vraie noblesse[1]. Faudra-t-il donc penser que c'est par nature que l'on est heureux comme c'est par nature que l'on est grand ou petit ?[2] Mais quoi, cette part de la nature, qui est ce qu'Aristote, en termes techniques, appelle la *vertu naturelle*, φυσικὴ ἀρετή, ne constitue qu'une disposition à la vertu, elle n'est pas la *vraie vertu*, κυρία ἀρετή ; celle-ci, nous l'acquérons par notre effort[3]. Et, tout de même, cette part de la nature n'est pas le bonheur, elle n'en est qu'une de ces *conditions sine qua non*, qu'il est si important de bien distinguer de sa véritable essence, car toutes les difficultés viennent de ce qu'on les confond[4]. Que l'on présuppose donc, chez le candidat au bonheur, cette heureuse conformation naturelle sans laquelle il ne serait qu'un mutilé par rapport à la vertu (1099 b 19) — et, si l'on veut bien suivre les conseils d'Aristote, de ces mutilés, il y en aura peu : qu'il y ait une loi, dit-il, qui prescrive de ne pas laisser vivre les enfants mal-venus[5] — mais que l'on ne fasse pas, de ce don de nature, le bonheur.

Laissons donc de côté cette question du don de nature. Nous n'en aurons point pour autant fini avec les dieux, au contraire, nous allons rencontrer ici la vraie question : le bonheur, le vrai bonheur, n'est-il pas un don des dieux ? Platon l'avait soutenu, dans le *Ménon* : la vertu, disait-il, — la vertu, c'est le bonheur — la vertu n'est ni un don de nature, ni l'effet d'un enseignement, mais chez ceux qui la possèdent elle vient par une faveur divine, sans intervention de l'intelligence[6]. Voilà donc la vraie question : le bonheur nous survient-il, au cours de notre vie, comme il arrive aux possédés des nymphes ou des dieux, sous l'influence de quelque divinité, le bonheur étant ainsi une sorte d' « enthousiasme », de possession divine[7] ?

Cette question, Aristote l'avait longuement discutée au chapitre XIV du livre VII de l'*Ethique à Eudème*, et ses conclusions étaient nettes . Certes, il existe de ces enthousiastes, qui sont conduits par un principe supérieur au raisonnement et à la délibération (1248 a 32-33), principe

(1) *Eth. Nic.*, 10, 1179 b 20-23 ; *cf.* 3, 1114 b 6-12.

(2) *Eth. Eud.*, 1214 a 15-18.

(3) *Eth. Nic.*, 6, 1114 b 1-8 ; *Eth. Eud.*, 3, 1234 a 24-33 ; et *cf. Eth. Nic.*, 2, ch. I en son entier.

(4) *Eth. Eud.*, 1214 b 10-27. Aristote pense d'ailleurs en ce passage aux biens extérieurs, mais ce n'est pas trahir sa pensée que d'appliquer cette distinction au problème présent.

(5) *Pol.*, 7, ch. XVI, notamment 1335 b 20.

(6) *Ménon*, 99 E-100 A ; traduction A. Croiset, *Platon, Œuvres complètes* (col. Budé), t. III, II[e] *partie*, p. 279.

(7) *Eth. Eud.*, 1214 a 22-24.

qui n'est rien d'autre que ce qu'il y a en nous de divin (1248 a 27). Mais précisément, ce principe est *en nous*, il est, non le Dieu lointain qui ne s'occupe pas des hommes, mais le divin immanent à l'homme, il est en un mot *partie de la nature de l'homme*. Et le problème de la θεία μοῖρα se ramène ainsi au problème du don de nature — avec cette différence que, tandis que la noblesse naturelle requise à la vertu est un don commun, l'enthousiasme est un privilège réservé à quelques rares « chançards »[1].

Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque*, va-t-il reprendre cette discussion ? A quoi bon ? ces questions-là l'intéressaient de moins en moins. Il va se contenter d'un sourire délicat, d'une raillerie légère. Sans doute, s'il existe au monde quelque don des dieux aux hommes — on aperçoit le sourire — il sera raisonnable que le bonheur, lui aussi, soit un don des dieux, et cela d'autant plus qu'il est la meilleure des choses humaines. Mais peut-être est-ce là une question dont l'examen appartiendrait plutôt à un autre genre de recherche (1099 b 11-14). Ne nous demandons pas quel est ce genre de recherche : ce serait aussi naïf que ce l'eût été de la part de saint Paul, de demander l'heure du rendez-vous, lorsqu'il s'entendit dire, à Athènes : « Nous t'entendrons là-dessus un autre jour » (*Actes*, 17, 32). Ce n'est là que la raillerie banale du sceptique qui se refuse à une discussion inutile, et elle ne fait que trahir la répugnance d'Aristote à faire intervenir Dieu dans les affaires humaines[2].

Pas plus qu'il ne peut attendre son bonheur des dieux, l'homme ne peut l'attendre du hasard, de la bonne fortune, et cette fois Aristote s'exprime sans réticences : « Que ce qu'il y a de plus grand et de plus beau soit abandonné à la fortune, ce serait par trop inconvenant » (1099 b 24-25). Ce serait, en effet, pour un humanisme qui a voulu remettre le sort de l'homme entre les mains de l'homme, le suprême scandale. Car si Dieu est pour l'homme un étranger, sur lequel il ne peut compter, la fortune, elle, est l'ennemie dont, à chaque instant, les caprices menacent son bonheur.

Il reste donc — et c'est là que voulait en venir Aristote — que la source, et l'unique source du bonheur de l'homme, ce sera l'effort de l'homme. Et, déclare Aristote, n'en ayons aucun regret : ce sera aussi bien ainsi, et même, ce sera mieux.

(1) Cf. sur l'interprétation de ce chapitre de la morale à Eudème les excellentes pages du P. Deman, le *Liber de bona fortuna dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*, *Revue des Sciences phil. et théol.*, XVII (1928), pp. 44-49 ; et aussi Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, Paris, 1932, pp. 26-30, notamment la note 1 de la page 30.

(2) Cf. Ramsauer, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig, 1878, pp. 50-51 : haec magis sunt declinantis quam pollicentis. Ubi enim ad dei deorumque vel naturam vel voluntatem perventum est, Aristotelem constat plerumque ἐπέχειν, explication qui, au jugement du P. Souilhé, « est peut-être la meilleure » (J. Souilhé, *Ethique Nicomachéenne*, livre I, traduction et commentaire, dans *Archives de Philosophie*, VII (1929), p. 120).

Et, tout d'abord, le bonheur n'en sera pas moins un bien divin : « Même s'il n'est pas un présent envoyé des dieux, mais s'il provient, en nous, de la vertu, et par conséquent de quelque étude ou de quelque exercice, il n'en reste pas moins évident que le bonheur est au nombre des choses les plus divines » (1099 b 14-16). L'*Ethique à Eudème* allait plus loin : il n'en sera, disait-elle, que *plus divin* (1215 a 17). Pareille conclusion peut nous sembler étrange, mais écoutons l'explication que nous en donne Aristote : dans l'*Ethique à Nicomaque*, il s'empresse, en effet, d'ajouter : « *Car* ce qui est le prix et la fin de la vertu doit, évidemment, être ce qu'il y a de meilleur, quelque chose de divin et de céleste » (1099 b 16-18), et dans l'*Ethique à Eudème*, il précise : « plus divin, *parce que* ce bonheur résidera en ceux qui se seront eux-mêmes fait tels qu'il faut, eux et leurs actions » (1215 a 18-19). Impossible d'être plus clair : pourquoi le bonheur, s'il ne vient pas des dieux, mais de l'homme seul, sera-t-il encore divin, et même plus divin que s'il venait des dieux ? Parce qu'il est *mieux* qu'il vienne de l'homme seul, et que le divin, ce n'est rien d'autre que le meilleur[1].

En deuxième lieu, le bonheur sera ainsi plus commun, comme le disait l'*Ethique à Eudème* (1215 a 16), ou, comme le dit l'*Ethique à Nicomaque*, il sera « largement accessible : il pourra, en effet, se trouver chez tous ceux qui ne sont pas des mutilés à l'égard de la vertu, par le moyen de quelque étude ou de quelque application » (1099 b 18-20). Cette fois, nous touchons au fond de la pensée d'Aristote. S'il n'est nullement disposé à s'en remettre du bonheur de l'homme aux dieux ou à la fortune, c'est que ce serait vraiment trop peu sûr : le bonheur se trouverait alors réservé à quelques privilégiés, des sortes de « héros » ou de demi-dieux, comme ceux dont parlaient les poètes (1145 a 20) et quoi de plus rare que ces hommes divins (1145 a 27-28) ? L'espérance d'y atteindre se trouverait du même coup interdite à la plupart des hommes, puisque son acquisition ne dépendrait pas du soin que nous y apporterions, ni ne relèverait de notre activité à nous (*Eth. Eud.*, 1215 a 12-15). Tout l'humanisme aristotélicien est là, avec sa défiance incoercible de tout ce qui n'est pas l'homme et sa confiance absolue dans l'homme.

c) — *Peut-on dire d'un homme qu'il est heureux avant sa mort ?*

L'homme, pour être heureux, doit être maître de son destin. Il faut que tout son bonheur tienne dans son cœur. Telle est donc la leçon qui se dégage du chapitre X du premier livre de l'*Ethique*. Le problème de Solon est-il pour autant résolu ? Non, certes, et c'est même alors seulement qu'il se pose en toute son acuité : car encore faut-il qu'en soi

(1) Sur les incertitudes de la conception du « divin » chez Aristote, cf. les belles pages d'Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, 1881, pp. 62-67.

l'homme puisse *tout* trouver, et comment le pourra-t-il ? Les vicissitudes de la fortune ne seront-elles pas toujours là, et l'homme heureux n'aura-t-il pas toujours à craindre le sort de Priam ? Et, si l'on ne peut dire de Priam qu'il ait été heureux, pourra-t-on appeler heureux, tant qu'il vit, même un homme autre que celui qui voit fondre sur lui tous les malheurs de Priam, puisqu'on ne sait pas ce que sera pour lui l'avenir ? Ne devrons-nous pas toujours dire, avec Solon, qu'il faut voir la fin ? C'est à trancher définitivement ce problème de Solon, et par conséquent, puisque le problème de Solon, c'est le problème même du bonheur, à donner au problème du bonheur sa solution définitive, que va être consacré le chapitre XI du premier livre de l'*Ethique*.

Avant de nous présenter la solution du problème, Aristote, selon son habitude, commence par une discussion dialectique de l'opinion de Solon.

Et tout d'abord, il examine, en elle-même, cette première difficulté que constitue le mot de Solon : il faut voir la fin. En un sens, la formule est absurde : car, s'écrie Aristote, faudra-t-il donc admettre aussi que l'on est heureux *une fois que l'on est mort* ? Mais cette conséquence, à tout le moins, ne serait-elle pas complètement absurde, surtout pour ceux qui disent, comme nous le faisons, que le bonheur est une certaine activité (1100 a 11-14) ? Heureusement, le sens de la formule est tout autre ; pourtant, même en ce nouveau sens, qui est son sens authentique, elle reste sujette à discussion : « Si nous n'entendons pas dire que le mort est heureux, et si ce n'est pas cela que Solon veut dire, mais bien que c'est alors seulement que l'on peut sans risque déclarer un homme heureux, parce que alors, pense-t-on, il est hors d'atteinte des maux et des infortunes, cela même est sujet à contestation. Il semble, en effet, à en croire l'opinion courante[1], qu'il puisse y avoir des événements qui soient, pour le mort, un mal ou un bien, tout comme il peut y en avoir pour un homme qui vit, mais qui n'en a pas connaissance. Par exemple, les honneurs ou les avanies de ses enfants, et, en général, de ses descendants, leurs succès et leurs infortunes » (1100 a 14-21).

Mais alors surgit une deuxième difficulté, qui vient se greffer sur la difficulté de Solon : le bonheur d'un homme ne pourra-t-il pas être sujet à des vicissitudes, même après sa mort ? « Car celui-là même qui a vécu heureusement jusqu'à la vieillesse, et a fini comme il a vécu, peut encore éprouver bien des vicissitudes dans ses descendants ; il peut se faire que les uns soient bons et obtiennent la vie qu'ils méritent, et que, pour les autres, ce soit tout le contraire... Or ce serait une absurdité si le mort lui aussi passait par les mêmes changements, et devenait tantôt heureux et tantôt malheureux ; et ce serait une autre absur-

(1) Sur ce sens de δοκεῖ, cf. Ollé-Laprune, *loc. cit.*, p. 7, avec la note.

dité que jamais, à aucun moment, les sorts des descendants n'atteignent les parents » (1100 a 21-31).

Après cet examen dialectique, Aristote entreprend enfin de résoudre directement les deux difficultés ainsi soulevées. La première, d'abord. Et, pour commencer, Aristote rejette résolument l'opinion de Solon : « Si vraiment il fallait voir la fin et si ce n'est qu'alors que l'on pouvait dire quelqu'un heureux — non en ce sens qu'il est alors heureux, mais parce qu'il l'était auparavant, — comment échapperait-on au reproche d'absurdité, si, au moment même où il est heureux, l'on ne pouvait attribuer à un homme avec vérité ce que pourtant il possède, sous prétexte que l'on ne veut pas déclarer heureux les vivants, à cause des vicissitudes de l'existence ? » (1100 a 32-b 1). Faudra-t-il alors se contenter de suivre les vicissitudes de la fortune, et de dire le même homme, suivant les circonstances, tantôt heureux et tantôt malheureux ? Nullement, car, pour Aristote, il existe au problème de la stabilité du bonheur une solution, et c'est ici que nous allons voir s'affirmer en pleine lumière, l'optimisme de l'humanisme aristotélicien.

Le bonheur, pour l'homme, n'est-ce pas en effet de bien faire l'homme, de bien accomplir sa tâche d'homme ? Et cela, n'est-ce pas au pouvoir de l'homme ? Rien qui soit plus loin de l'esprit d'Aristote que le sentiment du péché, que l'angoisse de l'homme qui se sent impuissant même à être homme. Sur l'homme, son optimisme est total. Certes, il connaît les luttes intimes qui parfois le déchirent, et « ce quelque chose qui combat contre la raison et qui lui résiste » (1102 a 14-18). Mais ces luttes intimes sont la marque de l'ἐγκράτεια, c'est-à-dire d'un état bien différent de la vraie vertu. La vraie vertu les ignore. Elle réalise dans l'homme l'harmonie parfaite, la complète soumission des instincts à la raison (1119 b 15-17). Or cette vertu vraie, l'homme peut l'acquérir par ses actes et, de ses actes, il est le maître. Et une fois acquise, la vertu est stable, elle ne se perd pas (1100 b 11-18). Dès lors, ne tenons-nous pas la solution ? Toujours l'homme heureux fera ou contemplera les choses de la vertu (1100 b 18), jamais il n'accomplira d'actions odieuses ou viles (1100 b 23). Rien de plus significatif que les textes où Aristote nous décrit l'examen de conscience du vertueux : Il n'y a rien, dans son passé, dont il ait à rougir (1128 b 28-29), rien dont il ait à se repentir (1166 a 29) ; il n'a jamais fait que de belles actions, dont le souvenir l'emplit de joie ; aussi, lorsqu'il se tourne vers l'avenir, peut-il l'envisager avec une joyeuse espérance : il sait qu'il ne fera jamais que de belles et bonnes actions (1166 a 24-26). Oui, la vertu est stable et avec elle le bonheur.

Oh, certes, Aristote le sait bien, le vrai bonheur doit pouvoir remplir toutes les aspirations du cœur de l'homme :

Ce qu'il y a de plus beau, c'est la justice ; ce qu'il y a de meilleur, [c'est la santé ;
Ce qu'il y a de plus doux, c'est d'obtenir ce que l'on aime.

Ainsi parle l'inscription de Délos. Mais pour nous, le bonheur doit être à la fois ce qu'il y a de plus beau et ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de plus doux. C'est par ces mots que s'ouvre l'*Ethique à Eudème* (1214 a 1-8), et, à son tour, l'*Ethique à Nicomaque* les reprend (1099 a 24-30). Non, il ne faut pas séparer les aspirations du cœur humain : c'est toutes à la fois qu'elles doivent être comblées, et il n'est pas de bonheur si elles ne sont toutes à la fois comblées. Nul n'est plus dur qu'Aristote pour les renoncements qui sacrifient quelque chose de cette plénitude du bonheur : « le paradoxe suivant lequel l'homme condamné à la roue ou sujet aux pires infortunes demeure bienheureux pourvu qu'il soit bon, est, conscient ou non, un non-sens[1] ; le bonheur vrai doit combler toutes les aspirations, faire droit à toutes les requêtes (1098 b 22-23). Beauté, douceur, bonté — ou, en d'autres termes, vertu, plaisir, prospérité, il doit être tout cela, et tout cela en plénitude, et tout cela indissolublement...

Mais précisément, l'activité vertueuse n'apporte-t-elle pas à l'homme tout cela ? L'activité vertueuse, c'est la beauté par excellence. Toute action vertueuse est belle, parce qu'elle est mesurée et harmonieuse, parce qu'elle est désintéressée et voulue pour elle-même[2] si bien qu'Aristote, pour désigner les actions vertueuses, se contente souvent de dire : τὰ καλά, les belles choses. L'activité vertueuse assure donc à notre vie la beauté, et elle lui assure aussi la douceur, parce qu'elle est la source des plaisirs les plus purs. Sans activité, en effet, il n'y a pas de plaisir (1175 a 20), puisque le plaisir n'est que le couronnement de l'activité, s'ajoutant à elle comme à la jeunesse sa fleur (1174 b 31-33). Mais pour qu'une activité engendre le plaisir, deux conditions sont requises : il faut qu'elle soit excellente, et il faut qu'elle nous soit propre, connaturelle, qu'elle soit pleinement nôtre ; prenant alors conscience de ce bien qui est nôtre, nous éprouvons du plaisir. Mais quelle activité mieux que l'activité vertueuse, remplit ces deux conditions ? Excellente, elle l'est au suprême degré, et elle est pour le vertueux son activité propre. Elle est donc pour lui la source d'un plaisir très intense et très pur[3]. L'activité vertueuse, qui est le bonheur, est belle par elle-même et douce par elle-même. Elle est beauté et elle est douceur. Elle n'a pas besoin du plaisir comme d'un ornement surajouté, mais elle possède en elle-même le plaisir (1099 a 15-16).

Mais l'optimisme de l'humanisme aristotélicien ne devra-t-il pas s'arrêter en face de la troisième exigence du bonheur, de celle précisément qui était à la base de la difficulté de Solon, l'exigence des biens extérieurs ? Car, justement, ces biens-là, l'activité vertueuse, qui est le

(1) 1153 b 19-21, trad. Festugière, *Aristote, le plaisir*, Paris, 1936.
(2) *Rhétorique*, A, 9, 1366 b 36 sqq.
(3) *Eth. Nic.*, A, 9, 1099 a 7-32 ; cf. 1169 b 28-1170 a 4, 1170 b 1-2.

bonheur, ne les possède pas en elle-même, mais elle en a besoin comme d'un élément extrinsèque et surajouté (1099 a 31). Certes ce fut là, pour l'humanisme aristotélicien, le grand scandale. Mais Aristote a cru pouvoir le surmonter. De ces biens extérieurs, quel est, en effet, le plus grand ? C'est incontestablement l'honneur (1123 b 20). Or l'activité vertueuse, qui est le bonheur, est essentiellement digne d'honneur (*Eth. Nic.*, 1, 12). L'homme vertueux, l'homme heureux, est donc digne d'honneur, il a *droit* à l'honneur — et, *a fortiori*, aux autres biens extérieurs, qui sont moindres. Et, par là même, se trouve assurée, face au monde, l'autonomie de l'homme. Que l'homme prenne conscience de son droit — ce sera l'œuvre de la vertu de magnanimité — et il dominera le monde. Car il saura que la possession du monde n'est pas seulement pour lui un heureux hasard, il saura que c'est là l'ordre normal des choses, que c'est la règle, que c'est le droit. Beauté et belle naissance, richesse, puissance, honneur, et la femme féconde et les beaux enfants et la belle vieillesse, tout cela, qui, aux yeux du Grec, fait partie nécessairement du bonheur, normalement, il le possèdera. Mais si, pourtant, il ne le possède pas ? Si le monde se refuse à lui ? Alors, il saura que c'est là une injustice imméritée, et ce monde qui, injustement, l'écrase, il le dominera encore par son mépris (1124 a 4-20). On comprend maintenant qu'Aristote ait pu conclure : « Même au milieu de pareils malheurs brille la beauté morale, si l'on supporte avec sérénité de grandes et nombreuses infortunes, non pas par insensibilité, mais parce qu'on est généreux et magnanime » (1100 b 30-33).

Et ainsi se trouve résolue la difficulté de Solon, car « s'il en est ainsi, nous dirons, parmi les hommes, bienheureux ceux qui possèdent les biens susdits — mais bienheureux comme des hommes » (1101 a 19-21).

Reste à résoudre la seconde difficulté : le bonheur d'un homme peut-il être sujet à vicissitudes, même après sa mort ? Aristote, ici, va être très bref et se contenter d'une solution générale et schématique où nous allons de nouveau voir percer son scepticisme souriant.

Il y aurait bien, déclare-t-il, une solution radicale et toute simple qui serait de commencer par se poser la question classique : les morts ont-ils encore quelque part aux biens et aux maux ?[1] N'en doutons pas, c'est le fond de sa pensée qu'Aristote exprime par cette question, à laquelle la réponse ne lui semble pas douteuse : pour le mort, il n'y a plus ni bien ni mal[2]. Mais dire que les vicissitudes de la destinée de

(1) La question était en effet classique : cf. Isocrate, *Egin.*, 42 ; *Plat.*, 61 ; *Evag.*, 2 ; Hypéride, *Oraison funèbre*, 43 ; Démosthène, *Contre la loi de Leptine*, 87 ; 2e *lettre platonicienne*, 311 C ; et Lycurgue, cité note suivante.

(2) L'on aimera à rapprocher du cas d'Aristote celui de Lycurgue qui, lui aussi, emploie les formules dubitatives courantes : si l'on conserve outre-tombe quelque souci de ce qui se passe sur terre... mais qui n'en affirme pas moins qu'il ne saurait être question de bonheur après la mort : « tant qu'on est vivant, il nous reste un espoir de connaître, après le malheur, un sort meilleur, mais, avec la mort, disparaît toute possibilité de bonheur », *Contre Léocrate*, 136 et 60.

leurs descendants et, en général, de tous leurs amis, n'ont aucun retentissement sur le sort des morts, ne serait-ce pas manquer à l'amitié et se mettre en contradiction avec les opinions reçues (1101 a 21-24) ? A quoi bon ? Aristote préfère nous montrer en souriant que la croyance populaire elle-même n'oblige nullement à admettre une instabilité dans le sort du mort. « Car, à supposer même que parvienne jusqu'à eux quoi que ce soit, bien ou mal, ce doit être quelque chose de fragile et de ténu, soit absolument, soit par rapport à eux. Du moins, ce ne doit pas être d'une importance ou d'une nature à rendre heureux ceux qui ne l'étaient pas, ni à enlever, à ceux qui le sont, leur béatitude... » (1101 b 1-5).

Ainsi s'achève ce chapitre XI du premier livre de l'*Ethique*, chapitre capital, car il nous a montré, en pleine lumière, l'optimisme de l'humanisme aristotélicien et il nous a permis de deviner, à l'arrière plan, un autre trait caractéristique de cet humanisme : c'est un humanisme *de cette terre*. Le seul bonheur qu'il soit permis à l'homme d'espérer, c'est le bonheur de cette vie. Aristote n'a jamais pris la peine de le dire expressément, tellement c'était, pour lui, évident, et nous avons ici le seul passage de son *Ethique*, où, indirectement et de biais, il se soit trouvé amené à nous laisser entrevoir sa pensée sur les problèmes de l'autre vie. Or elle est claire : imaginer que l'on puisse être heureux une fois qu'on est mort, c'est, à ses yeux, une si absurde rêverie qu'il ne songe même pas à s'y arrêter un instant (1100 a 11-14). Si l'on veut, avec le vulgaire, parler pour le mort de bien et de mal, ce sera au sens où l'on en parle pour un vivant qui n'en a aucune conscience (1100 a 19-20), c'est-à-dire, sans que cela suppose pour lui aucune conscience ni, par conséquent, aucune survie.

d) — *La Contemplation aristotélicienne.*

De cet humanisme aristotélicien, le dixième livre de l'*Ethique* achèvera de nous dessiner l'image, en en mettant en pleine lumière le caractère intellectualiste. Déjà le premier livre de l'*Ethique* nous en laissait deviner l'étroitesse. Cette « tâche de l'homme » en laquelle consistera son bonheur, il est évident *a priori*, pour Aristote, qu'elle résidera en quelque chose qui soit en dehors et au delà de toutes les activités dans lesquelles se passe la vie de la plupart des hommes, et pas un instant il ne lui vient à l'idée que ces activités-là puissent être des activités de l'homme : « Ainsi, il y aurait pour le charpentier, pour le cordonnier, des tâches et des actions qui leur sont propres et il n'y en aurait pas pour l'homme, mais il serait par nature oisif » (1097 b 28-30) ? Cela va très loin : il s'ensuit, en effet, immédiatement, que, pour le charpentier et pour le cordonnier, il n'y aura pas de bonheur... Au reste, Aristote là-dessus s'est expliqué avec toute la netteté désirable : il ne saurait être question de bonheur ni pour les artisans ni pour les commerçants

— sans parler, bien entendu, des esclaves. Tous mènent une vie de contrainte, les occupations qui remplissent leurs vies leur sont imposées par la dure nécessité de faire face aux besoins de l'existence, ils ne les ont pas choisies pour elles-mêmes, elles ne constituent pas un *loisir*[1]. Voilà pour Aristote le grand mot : la vie heureuse doit être un loisir, c'est-à-dire, une occupation libre, que rien ne nous impose, que nous choisissons pour elle-même, pour sa beauté propre... Et nous comprenons dès lors le sens que revêtait à ses yeux la fameuse division des trois « genres de vie » : ces « genres de vies », ce sont ceux qui s'offrent à des jeunes gens libres et bien-nés, suffisamment pourvus des biens matériels pour n'avoir point à se poser le problème de leur subsistance — c'est pour ceux-là, et pour ceux-là seuls que se pose le problème du bonheur, c'est pour ceux-là et pour ceux-là seuls, qu'il doit être « largement accessible ». Ils peuvent alors, librement, choisir l'une des trois vies que l'on choisit *pour elles-mêmes* : la vie de débauche, la vie politique et la vie d'étude. Ecartons avec Aristote la vie de débauche, trop manifestement indigne d'un homme bien-né : il restera les deux seuls types de vies qui puissent prétendre à être des vies humaines, la vie consacrée à la cité et la vie consacrée à l'étude.

Le premier livre de l'*Ethique* en restait là. Mais le dixième va aller plus loin et nous livrer le fond de la pensée d'Aristote, en mettant au premier rang la vie consacrée à l'étude, disons, plus précisément, à la philosophie. Seule, en effet, la contemplation dans laquelle s'épanouit la recherche philosophique est un vrai loisir. Toutes les autres activités vertueuses et, plus que toutes autres, les plus belles et les plus grandes, l'activité guerrière où se manifeste le courage, l'activité civique, où se manifeste la justice, absorbent l'esprit, lui ôtent sa liberté. Cela vient de ce qu'elles ne sont pas à elles-mêmes leur fin. Elles poursuivent un but autre qu'elles-mêmes, dont la poursuite tend et asservit l'esprit. Au contraire, la contemplation a sa fin en elle-même — on ne cherche rien au delà du seul connaître. Aussi peut-elle seule occuper sans accaparer, intéresser sans absorber : elle est un terme où l'esprit se repose, se recueille, se donne, et reste libre et jouit de sa liberté[2]. Donc pas de vrai loisir sans philosophie (1334 a 23-32) ; n'est-ce pas au reste pour le loisir que la philosophie est née (982 b 23) ? Le philosophe fait du loisir sa vie, dans la mesure même où il fait sa vie de la contemplation, et la vie divine, qui est contemplation, est aussi loisir (1072 b 15).

Seul loisir véritable, la contemplation est aussi la seule activité qui puisse assurer l'autonomie de l'homme. En dehors d'elle, en effet, toutes les vertus ont besoin de nombreux biens pour leur opération même. Il

(1) *Eth. Eud.*, 1215 a 26-32 ; *Eth. Nic.*, 1096 a 5-7 ; *Pol.*, livre VII, ch. IX, notamment 1329 a 1-2 ; cf. pour les esclaves : 1177 a 8, et *Pol.*, 1280 a 30-34.

(2) 1177 b 4-15 ; cf. *Metaph.*, I, 2, 982 b 20 sqq.

faut au libéral de l'argent pour ses largesses et il en faut à l'homme juste pour ses paiements, il faut la force physique au courageux et au tempérant la faculté d'user de son corps. La contemplation, au contraire, est une activité séparée, qui s'exerce à part du corps (1178 a 22) ; aussi l'exercice de la contemplation ne requiert-il par lui-même aucun bien extérieur, au contraire, ceux-ci lui sont un obstacle (1178 b 3-5).

Pourtant cet intellectualisme résolu de l'*Ethique* aristotélicienne reste contenu en de certaines limites. Le philosophe, par sa contemplation, dépasse l'homme, en quelque manière, et s'élève à une vie divine, mais pourtant il reste homme et il lui faut vivre en homme. Qu'est-ce à dire? C'est dire d'abord qu'il aura besoin lui aussi dans une certaine mesure, si restreinte soit-elle, des biens extérieurs (1178 b 33 sqq.). C'est dire aussi et surtout qu'il lui faudra rester un « animal politique », se prêter aux exigences de la vie sociale (1178 b 5-7), cultiver enfin l'amitié, car, même pour contempler, l'on est plus fort à deux (1155 a 15-16), c'est dans l'école du philosophe que s'épanouit, au sein de la plus belle des amitiés, la contemplation la plus assidue : il n'est pas facile, en effet, par soi seul, d'en prolonger longtemps l'exercice, mais avec d'autres et pour d'autres, c'est facile (1170 a 4-8).

L'INTERPRÉTATION ALBERTINO-THOMISTE

Il est difficile d'imaginer humanisme plus spécifiquement grec et plus spécifiquement païen que l'humanisme aristotélicien, tel qu'il se manifeste dans la doctrine du bonheur dont nous venons de rappeler les lignes essentielles. Il semble pourtant que, durant toute la première moitié du XIII^e^ siècle, le *Liber Ethicorum* n'ait provoqué dans la pensée chrétienne aucun scandale[1]. C'est seulement avec la nouvelle impulsion donnée à l'étude de l'*Ethique* par la traduction complète de Robert Grosseteste que vont commencer à se poser d'une façon aiguë les problèmes qu'elle ne pouvait manquer un jour ou l'autre de soulever. Pourtant l'*Ethique* d'Aristote alors ne se présentait pas seule : à sa traduction l'Evêque de Lincoln avait joint la traduction, pour chaque livre, d'un ou de plusieurs commentaires empruntés à l'un ou l'autre des commentateurs grecs. Pour le premier livre notamment, celui qui posait les problèmes les plus délicats, le commentateur ainsi traduit était un chrétien,

(1) Cf. Dom Odon LOTTIN, *Psychologie et Morale à la Faculté des Arts de Paris aux approches de 1250*, Revue Néo-Scolastique, 42 (1939), pp. 182-212, et GRABMANN, *Das Studium der Aristotelischen Ethik an der Artistenfakultät der Universität Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, Philosophisches Jahrbuch, 53 (1940), pp. 339-354.

Eustrate, métropolite de Nicée, mort en 1120[1]. Et c'est ce chrétien qui, pour le premier livre de l'*Ethique*, va devenir le *Commentateur* officiel, aux dépens d'Averroès, dont le titre et l'autorité de *Commentateur* expirent aux frontières de l'*Ethique*. Non pas qu'Averroès, lui aussi, n'ait écrit un commentaire de l'*Ethique*, ni que le moyen âge l'ait ignoré : il avait été traduit en 1240 par Hermann l'Allemand ; mais l'influence de ce commentaire, d'ailleurs assez terne, restera négligeable, et ne le disputera jamais à celle d'Eustrate[2]. De plus, les premiers qui entreprirent l'étude de l'*Ethique* dans son ensemble furent des théologiens, saint Albert et saint Thomas, et c'est chez eux que nous allons trouver posées pour la première fois, et résolues en plein accord avec les enseignements de la foi, les questions les plus difficiles soulevées par l'humanisme aristotélicien.

a) — *L'homme peut-il conquérir son bonheur lui-même, sans Dieu ?*

La première de ces questions était celle que posait le chapitre X du premier livre de l'*Ethique* : l'homme peut-il conquérir son bonheur par lui-même, sans avoir en aucune manière à l'attendre de Dieu ? C'était là, nous l'avons vu, la pensée d'Aristote, mais il ne l'avait exprimée qu'en des formules réticentes qui vont permettre à nos théologiens de prendre le change. Ils avaient d'ailleurs été devancés, dans cette voie, par Eustrate, dont ils n'eurent qu'à suivre les traces. Le métropolite de Nicée avait senti toute l'importance du problème ici débattu par Aristote : si c'est nous qui sommes la cause de notre bonheur, il nous faut alors nous appliquer à le conquérir par notre effort ; si, au contraire, il nous vient de Dieu, il nous faut prier et nous tendre tout entier vers lui ; s'il nous vient du hasard, il faut nous en remettre à lui... Aucune de ces solutions, évidemment, n'est acceptable, aux yeux d'Eustrate, préoccupé, en bon théologien grec, de sauvegarder également le libre arbitre de l'homme et la grâce de Dieu. Seule sera valable une solution qui permettra d'unir l'effort et la prière[3]. Et c'est cette solution qu'Eustrate croit lire chez Aristote. Il lui suffit pour cela de prendre au sérieux

(1) Cf. Pelzer (Auguste), *Les Versions latines des ouvrages de Morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e siècle*, *Revue Néo-Scolastique*, 1921, pp. 381-382.

(2) Cf. de Vaux, *La première entrée d'Averroès chez les latins*, *Revue des Sciences phil. et théol.*, XXII (1933), p. 193.

(3) Si enim discibile vel assuescibile vel exercitabile est, in nobis est et studendum ut nobiscum esse et bene esse fiat, et non eo quod est bene esse privati miserabiliter habeamus vitam. Si autem Deus dator est, orari oportet et extendere nosmetipsos ad eum utique qui esse dat ut bene esse largiatur. Si autem ambobus opus est ad possessionem eius quod est bene esse, ambo ostendi oportet et nosmetipsos quod nostrum est deponentes, et Deum invocantes susceptorem. Si autem fortuna est causa, ad illam convertendum est totum. *Paris, Nat. Lat. 16582*, fol. 36ra-rb.

ce qui n'était chez le philosophe que raillerie légère et fin de non-recevoir polie. S'il existe au monde quelque don des dieux aux hommes, disait le philosophe en souriant — mais Eustrate ne voit pas le sourire : certes il en existe, et beaucoup, — il sera raisonnable de penser que le bonheur lui aussi est un don des dieux — rien de plus raisonnable, en effet, approuve Eustrate — mais peut-être est-ce là une question dont l'examen appartiendrait à un autre genre de recherche — cela relève, en effet, de l'étude de la providence et appartient à la science théologique, précise Eustrate, mais enfin la conclusion reste acquise : le bonheur est un don de Dieu. Pourtant, Aristote continuait : « Même s'il n'est pas un présent envoyé des dieux... ». Mais, explique Eustrate, ce n'est là qu'une manière d'introduire la seconde conclusion : le bonheur n'est pas un présent de Dieu, en ce sens qu'il serait un pur présent : il y a, en effet, des biens que Dieu nous donne sans que nous y soyons pour rien, et il y en a d'autres qu'il ne nous donne que moyennant notre effort et notre libre choix, qui en sont ainsi, avec Dieu, une sorte de *cause simultanée* (*concausa*) : nous travaillons et Dieu fait aboutir notre effort[1]. L'humanisme aristotélicien, hostile à toute intervention des dieux dans la vie de l'homme, se trouve ainsi remplacé par une théologie, d'inspiration assurément très grecque, mais enfin chrétienne, du concours de la grâce et du libre arbitre.

Quel ne sera donc pas notre étonnement, si nous lisons maintenant saint Albert, de voir son interprétation de ce chapitre marquer, sans doute, un progrès très net dans l'intelligence du texte d'Aristote, mais un recul non moins net dans l'entreprise de « christianisation » du philosophe qu'avait inaugurée si heureusement Eustrate ! Dans son *Cours* inédit, saint Albert accepte encore de poser le problème comme l'avait posé Eustrate : le bonheur nous vient-il de Dieu ? A la lecture des premières lignes de la question, nous pourrions croire que nous allons être jetés au cœur du problème : il semble que oui, écrit saint Albert car, comme le dit Augustin, la vertu est quelque chose que Dieu opère en nous — sans nous, ajoutait même Augustin. Allons-nous donc voir s'affronter la théologie augustinienne et la théologie grecque de la grâce ? Pas du tout, car saint Albert n'entend nullement se placer sur ce terrain-là. Après une série d'objections pour et contre, sa réponse sera très brève : nos propres actions sont les causes du bonheur — de celui du moins dont parle le philosophe ; certes, il reste vrai de dire

(1) Si autem et non simpliciter divinitus hominibus mittitur, sed est quemadmodum et aliud enumeratorum concausa, puta virtus vel disciplina quaedam vel exercitatio, tamen videtur divinissima quaedam res et possessio felicitas. Ex Deo enim largitorum nobis haec quidem simpliciter a Deo tribuuntur nihil conferentibus nobis, haec autem et laborantibus nobis et eligentibus tribuuntur nostra electione et studio quemadmodum concausa quadam effectis Deo. Talia enim dicta in nobis bona in quibus nos studentes a Deo prosperamur (*id.*, fol. 36rb).

que Dieu est la cause première d'où procède tout bien, qu'il se fasse par l'œuvre de la vertu, par celle de l'art ou de toute autre cause, mais la cause que nous cherchons ici, c'est la cause prochaine. Que penser alors du texte de saint Augustin ? Saint Augustin, répond saint Albert, parle des vertus infuses, dont la philosophie morale n'a pas à se soucier[1]. Voilà qui est déjà fort net. Mais saint Albert, dans son second commentaire, a été encore plus loin. Cette fois, il va se refuser même à accepter la position du problème, telle que l'avait définie Eustrate. Pour Eustrate, en effet, la *divina particula* (θεία μοῖρα) dont parle Aristote signifiait Dieu même. Dire alors que le bonheur nous vient d'une *divina particula*, c'était dire qu'il nous vient de Dieu même. Telle fut bien, en effet, l'opinion de Socrate et de Platon dans le *Ménon*, et en pareil cas, Eustrate a raison de dire que toute la part de l'homme dans l'acquisition de la vertu, ce sera les prières, les sacrifices et les mérites qu'il présentera à Dieu. Or, saint Albert n'hésite pas à déclarer cette solution insoutenable. Il s'en suivrait, en effet, dit-il, que Dieu pourrait donner une vertu plus grande à quelqu'un qui serait de moindre mérite, et il y aurait en cette inégalité quelque chose de choquant. D'autre part, une vertu ainsi donnée du dehors nous serait totalement extrinsèque, et n'aurait aucune attache dans notre nature, conséquence non moins inacceptable. Tout cela, bien entendu, au plan philosophique, *si philosophice loqui velimus*. Et, par conséquent, qu'on ne nous objecte pas les vertus infuses directement par Dieu, dont parlent les théologiens et auxquelles ils ne trouvent rien à redire : nous répondrions, déclare saint Albert, que cela ne nous regarde pas, car pour l'instant nous disputons, non pas théologie, mais bien science naturelle[2]. Reste donc que l'interprétation d'Eustrate est à rejeter. Que faudra-t-il donc entendre par cette *divina particula* d'où nous vient le bonheur ? Tout simplement notre intellect, reflet de la lumière divine, et principe de notre libre arbitre : ainsi s'évanouit toute difficulté[3]. Saint Albert n'hésite

(1) *Cours sur l'Ethique*, livre Ier, qu. 60 : Hic dubitatur de eadem quaestione utrum felicitas sit a Deo ? Et videtur quod sic, quia, sicut dicit Augustinus, virtus est quam Deus operatur in nobis. Felicitas est operatio secundum virtutem, ergo etc... *Solutio* : Dicendum quod operationes nostrae sunt causa felicitatis de qua loquitur philosophus. Nihilominus dicimus quod Deus est causa prima a qua procedit bonum omne quod secundum operationes est virtutis vel artis vel proportionem (*sic*). Sed nos quaerimus hic causam propinquam. — Ad primum dicendum quod Augustinus loquitur de virtutibus infusis, de quibus nihil pertinet ad moralem philosophiam... (*Vat. Lat.* 722, fol. 12vb-13ra. Le ms. de Stuttgart, que cite Mgr Grabmann, *Der lateinische Averroismus...*, p. 61, n. 2, présente le même texte, avec *proportionem*).

(2) *Com. in Eth.*, éd. Borgnet, *Sancti Alberti Opera omnia*, t. VII, p. 114. Je cite les dernières lignes : Si quis nobis objiciat de virtutibus infusis a Deo, quas theologi praedicant et laudant, dicemus quod nihil ad nos : quia jam non de theologicis, sed de physicis disputamus.

(3) *Ibid.*, pp. 114-115.

donc pas à rendre au texte d'Aristote sa portée authentique ; il suffit, pense-t-il, pour faire disparaître toute difficulté, au regard de la foi, de distinguer les plans : le plan philosophique, qui était celui d'Aristote, et le plan théologique, dont il n'avait pas à se soucier. Nous sommes bien loin du concordisme d'Eustrate.

C'est à ce concordisme que va pourtant revenir saint Thomas. Ce n'est pas faute d'avoir scruté son texte de près — de trop près, car ce texte n'était qu'une traduction, et les moindres accidents de cette traduction vont prendre pour saint Thomas une valeur qu'ils n'avaient point. Relisons encore une fois ce qu'avait écrit Aristote : « S'il existe au monde quelque don des dieux aux hommes, il sera raisonnable de penser que le bonheur lui aussi est un don des dieux », littéralement : « *est dieudonné* », car, si Aristote, la première fois, avait écrit *un don des dieux* (θεῶν δώρημα) en toutes lettres, pour ainsi dire, la seconde fois il avait employé l'adjectif composé *dieudonné* (θεόσδοτον). C'était évidemment la même chose en grec. Mais pas en latin. Robert Grosseteste, en effet, s'il avait traduit, la première fois, *Deorum donum*, en gardant le pluriel, avait traduit la seconde, où l'emploi de l'adjectif lui laissait sa liberté, *Dei Datum*. C'est dans le hasard de cette traduction que saint Thomas va apercevoir une profonde pensée : Si d'autres biens que le bonheur sont donnés aux hommes par un don des dieux, c'est-à-dire des substances séparées que les anciens appelaient des dieux, il sera raisonnable que le bonheur, qui est le plus grand des biens humains, soit, lui, un don du Dieu suprême, puisqu'il appartient à une plus grande puissance de conduire à une fin plus haute[1]... Portée à cette hauteur métaphysique, la boutade d'Aristote ne pouvait qu'être prise au sérieux. C'est bien ce que fait saint Thomas. Et il lui est dès lors facile, à la suite d'Eustrate, de découvrir dans la pensée du philosophe un parfait équilibre. Qu'entend-il prouver en effet, sinon qu'il est raisonnable de dire que le bonheur vient de Dieu, tolérable de dire qu'il vient de l'homme et intolérable de dire qu'il vient du hasard ? Car, s'il vient principalement de Dieu, l'homme y coopère pour sa part, et même si en ce cas le bonheur ne nous vient pas de Dieu *immédiatement* — voilà le petit mot qu'avait omis Aristote, mais qu'il suffit de réta-

(1) Voici le texte de Robert Grossetesie : Siquidem igitur et aliud aliquod deorum est donum hominibus, rationabile et felicitatem Dei datum esse, et maxime humanorum quanto optimum » (texte vérifié sur le ms. *Paris Nat. Lat. 16582*, fol. 36ra). Et voici le commentaire de saint Thomas : dicit ergo primo quod si aliquid aliud ex dono deorum, idest substantiarum, quas antiqui deos vocabant, datur hominibus, rationabile est quod felicitas sit donum Dei supremi, quia ipsa est optimum inter bona humana. Manifestum est enim quod ad altiorem finem aliquid perducitur ab altiori virtute ; sicut ad altiorem finem perducit ars militaris quam frenefactiva. Unde rationabile est quod ultimus finis, scilicet felicitas, proveniat homini ex suprema omnium virtute, scilicet Dei summi. *In Eth.*, livre I^er^, leçon XIV (éd. Pirotta, n° 167).

blir — il n'en sera pas moins divin, ne serait-ce qu'en ce sens qu'il nous assimile à Dieu[1].

Cette solution sommaire suffit à saint Thomas lorsqu'il commente Aristote : il est, en effet, bien entendu en ce cas que le bonheur dont on parle est exclusivement le bonheur de cette terre — nous allons y revenir dans un instant. En théologie, il faudrait préciser davantage, et soigneusement distinguer entre le bonheur de cette vie, dont a parlé le philosophe, et le bonheur du ciel, qu'espère le chrétien. Car, s'il est vrai que le premier est un bonheur à mesure d'homme, exactement proportionné à notre nature, et que, par conséquent, il n'y a aucune difficulté à admettre que l'homme puisse l'atteindre par le simple jeu de ses forces naturelles, il n'en va pas de même pour le bonheur du ciel. Il s'agit cette fois d'un bonheur qui transcende tout l'ordre de la nature créée, que par conséquent, nulle créature, ni homme ni ange, ne peut atteindre par ses propres forces[2]. Il s'ensuit que, tandis que dans le premier cas, la cause immédiate du bonheur, c'est l'homme qui l'atteint par son propre effort, et que Dieu n'en est que la cause médiate, pour autant qu'il a créé et qu'à chaque instant il soutient dans l'être la nature même de l'homme, dans le second, au contraire, la cause immédiate du bonheur, c'est Dieu. Il est alors rigoureusement vrai de dire que c'est sous la seule action divine que l'homme atteint au bonheur, même si, par pure bonté, Dieu donne à l'homme de coopérer à son action, car cette coopération même est encore un don[3]. La théologie, un peu courte, d'Eustrate, se trouvera ainsi rectifiée, et l'on se gardera de confondre le bonheur de cette vie, dont Dieu est la cause principale, mais médiate, et l'homme la cause immédiate, avec le bonheur céleste, dont Dieu est la cause immédiate et, à parler strictement, la seule *cause*. Il reste qu'au plan philosophique, le texte d'Aristote, dûment interprété par saint Thomas, ne pouvait plus offrir aucune difficulté à une pensée chrétienne. Mais était-il possible à un esprit soucieux de fidélité au texte du Philosophe d'admettre l'interprétation thomiste ?

(1) *Ibid.*, n^os^ 167 et 169.

(2) *In III Sent.*, D. XXVII, qu. 2, a. 2 ; *De Veritate*, qu. XIV, a. 2 ; *De Virtutibus in comm.* a. 12, ad 6 ; *S. th.*, 1, 62, 1 ; I, II, 5, 5.

(3) I, II, 5, 6 : cum omnis creatura naturae legibus sit subiecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem ; illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicuius creaturae. Et ideo si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo ; sicut suscitatio mortui, illuminatio caeci, et cetera huismodi. Ostensum est autem supra quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturae conferatur ; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. — Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit.

b) — *L'homme peut-il être heureux en cette vie ?*

Les problèmes qu'allait poser le chapitre onzième du premier livre de l'*Ethique* devaient être plus difficiles encore à résoudre. Et, en premier lieu, celui-là même qu'Aristote discutait expressément en ce chapitre : peut-on dire d'un homme qu'il soit heureux avant sa mort ?

Eustrate n'avait vu en cela aucune difficulté, au regard de la foi. Saint Albert, lorsque, dans son cours sur l'*Ethique* il aborde la question, n'en voit pas davantage : sa discussion reste sur le plan purement philosophique, et sa solution tient en trois lignes : le bonheur « civique » ne s'obtient pas au terme de la vie, mais bien durant la vie de l'homme. Ce qui n'empêche pas que le bonheur « contemplatif » divin ne puisse se trouver en cette vie[1]. Nous reconnaissons ici la distinction aristotélicienne des deux bonheurs : le bonheur de la vie politique et le bonheur de la vie contemplative. Le premier, dit saint Albert, ne peut plus exister après la mort, puisque le mort n'a plus part à la vie de la cité terrestre[2] ; mais le second ? Cette fois, il faut distinguer : il existe un bonheur contemplatif humain, qui peut exister en cette vie ; mais il existe aussi un bonheur contemplatif divin, qui, lui, n'est pas de cette vie[3].

Pourtant la simple affirmation d'un bonheur de cette vie devait poser au regard de la foi un problème qu'il n'était pas possible d'éluder. « Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis... ». Saint Thomas citera ce texte du livre de Job[4], qui évoquera à ses yeux une des plus grandes leçons de la spiritualité chrétienne et il y verra la condamnation de toute affirmation pure et simple de l'existence d'un bonheur de cette vie. Comment seraient-ils heureux les hommes qui gémissent et qui pleurent dans cette vallée de larmes ? Etait-ce donc la condamnation du philosophe ?

Non certes, et saint Albert, déjà, avait esquissé la solution : la vraie béatitude, celle du ciel, ne souffre avec elle aucune misère ; mais, au-dessous de cette béatitude céleste, il y en a une autre, celle d'ici-bas, qui, à la considérer au moins en son essence, sinon en son intégrité, est compatible avec la misère[5]. C'est cette solution que saint Thomas

(1) *Cours sur l'Ethique*, livre I^er^, qu. 62 (utrum felicitas sit secundum terminum vitae ?) : Solutio : Concedendum quod felicitas civilis non est secundum terminum vitae, sed in vita hominis. Sed per hoc non excludimus quin felicitas contemplativa divina non sit in vita. *Vat. Lat. 722*, fol. 13va.

(2) C'est ce qu'établissent les deux arguments *contra* : primo, bonum civile non est in eo qui non est civis. Sed mortuus est huiusmodi. Ergo etc. — Praeterea, cuius non sunt populares communicationes et distributiones quae sunt secundum virtutem civilem et vitam, non est (corr. ms. : habet) felicitas. Sed mortuus, etc., *ibid.*

(3) Sur l'existence du bonheur contemplatif humain en cette vie, cf. plus loin pp. 265-267.

(4) I, II, 5, 3, sed contra (*Job*, 14, 1).

(5) *In IV Sent.*, D. XLIX, a. 6, éd. Borgnet, t. XXX, pp. 672-677 ; cf. notamment

va reprendre, mais en la portant à un haut degré d'élaboration technique. Il y a là, on le sent, un problème qui l'a longuement préoccupé, et c'est au terme de méditations répétées sur le chapitre onzième du premier livre de l'*Ethique* qu'il parvint à forger dans sa minutieuse précision le concept qui devait rendre compte du texte du philosophe : celui de la *beatitudo imperfecta*.

Aristote, au terme de sa discussion de la difficulté de Solon, avait eu conscience de l'insuffisance de la réponse qu'il y apportait et il avait eu un mot de modestie, dont saint Thomas va s'emparer pour trouver dans le texte du philosophe lui-même le principe de sa solution. Parmi les hommes, avait-il en effet conclu, nous dirons *bienheureux* ceux qui possèdent les biens que nous avons dits — *mais bienheureux comme des hommes* (1101 a 19-21). Voilà l'aveu, pense saint Thomas : le philosophe sent bien que le concept de béatitude tel qu'il l'a lui-même défini, ne peut se réaliser parfaitement ici-bas ; il reconnaît donc lui-même que le bonheur de cette vie ne saurait être le bonheur parfait mais seulement un bonheur imparfait[1].

Ce bonheur imparfait ne sera qu'une sorte de participation, qu'une image affaiblie, de la seule vraie béatitude, qui est la béatitude céleste. Participation sans doute bien modeste, mais qui suffit pour que l'on ne se trompe pas du tout au tout en lui donnant encore le nom de bonheur[2].

la réponse à la deuxième et à la troisième objections de la deuxième série : beatitudo vera et miseria in eodem esse non possunt ; sed... communiter dicta beatitudo viae bene compatitur secum miseriam.

(1) Telle est du moins l'interprétation à laquelle s'arrête saint Thomas à partir de son Commentaire sur l'*Ethique* : *in Eth.*, livre Ier, leçon XIV, éd. Pirotta, n° 202 : tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subiecti, non possunt perfectam beatitudinem habere ; livre X, leçon XIII, n° 2136 : in hac vita non ponit (Aristoteles) perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae. Unde et supra in primo dixit, beatos autem ut homines etc... ; *S. th.*, I, II, 3, 2, ad 4 : unde Philosophus, in I *Ethic.*, ponens beatitudinem hominis in hac vita dicit eam imperfectam, post multa concludens : *Beatos autem dicimus ut homines* ; I, II, 5, 4 : Philosophus dicit, in *I Ethic.*, aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed *sicut homines*. — Pour l'interprétation de ce texte par saint Thomas dans ses premières œuvres, cf. plus loin pp. 257-258.

(2) *In IV Sent.*, D. XLIX, qu. 1, a. 1 : secundum perfectam rationem beatitudo non est possibilis homini accedere ; sed possibile est hominem esse in aliqua participatione ipsius, licet modica, et ex hoc eum dici beatum... Non negamus... quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit... — *S. th.*, I, II, 3, 6, corps : Duplex est hominis beatitudo : una perfecta et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quae attingit ad veram beatitudinis rationem : beatitudinem autem imperfectam, quae non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem. Sicut perfecta prudentia invenitur in homine, apud quem est ratio rerum agibilium : imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quaedam similia operibus prudentiae ; *ibid.*, ad 2 ; I, II, 5, 3 ; *ibid.*, ad 3 : homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem verae beatitudinis. Et sic non ex toto in sua aestimatione deficiunt.

Examinons, en effet, tour à tour les divers traits qui, d'après Aristote, intègrent le concept de béatitude, et nous verrons qu'aucun d'eux ne se trouve réalisé ici-bas, si ce n'est sous un mode très déficient. C'est ainsi que, au chapitre V du premier livre de l'*Ethique*, Aristote a établi que le bonheur doit être un bien parfait et qui se suffit à lui-même : or, ni l'un ni l'autre de ces deux traits ne se vérifient ici-bas, puisque, d'une part, le bonheur d'ici-bas n'exclut jamais toute misère et que, d'autre part, il ne comble pas toute notre puissance de désir[1], deux imperfections qui découlent nécessairement de la nature même du bonheur d'ici-bas, tel qu'il a été décrit par Aristote. Et saint Thomas de relever, dans l'*Ethique* aristotélicienne, toutes ces exigences du bonheur d'ici-bas qui, Aristote lui-même l'avait bien senti, le font si fragile : ce bonheur ne requiert-il pas l'usage des sens, et, par conséquent, n'implique-t-il pas la coopération du corps et sa bonne santé[2] ? N'exige-t-il pas aussi la possession des biens extérieurs[3] ? N'exige-t-il pas enfin la présence d'amis qui nous aident tant dans les œuvres de la vie contemplative que dans celles de la vie active[4] ? Autant de biais par où il offre prise aux atteintes de la misère. Mais surtout — et ici, sans crier gare, saint Thomas en quelques mots, renverse tout l'optimisme de l'humanisme aristotélicien — l'homme ne pourra jamais éviter ici-bas l'invasion de la misère en ce qui constitue l'essence même de son bonheur, car il y aura toujours en lui une part d'ignorance et un reste de passions désordonnées qui rendront caduque sa vertu même, le sage pourra déchoir de sa contemplation et le vertueux de sa vertu[5]. Sur le bonheur de l'homme ici-bas s'étend l'ombre du péché... Nous sommes du coup jetés en plein christianisme, mais bien loin d'Aristote et de ses rêves d'un homme harmonieux : toujours il fera ou contemplera les choses de la vertu, jamais il n'accomplira d'actions odieuses ou viles (1100 b 18 et 23). Mais de cette rupture, jaillie du plus profond de sa conscience de chrétien, il ne semble pas que saint Thomas se soit rendu compte, en tout cas n'a-t-il pas dénoncé l'erreur du philosophe et ne l'a-t-il rectifiée que sans avoir l'air d'y toucher. Quoi qu'il en soit, il ne pouvait plus être question de parler, en quelque sens que ce soit, d'une *stabilité* du bonheur de cette vie, de cette stabilité que l'homme, par dessus tout, désire, et, par conséquent, se trouvait exclue toute possibilité, pour le désir de l'homme, d'être, ici-bas, comblé[6]. Pourtant, si radicalement imparfait qu'il soit, ce bonheur d'ici-bas mérite encore le

(1) I, II, 5, 3.
(2) I, II, 3, 3 ; I, II, 4, 5 ; I, II, 4, 6.
(3) I, II, 4, 7.
(4) I, II, 4, 8.
(5) I, II, 5, 3 ; I, II, 5, 4 ; cf. *in IV Sent.*, D. XLIII, qu. 1, a. 1, sol. 1.
(6) *In IV Sent.*, D. XLIX, qu. 1, a. 1 ; *in Eth.*, livre I, leçon X, n° 129 ; leçon XIV, n° 202 ; I, II, 3, 2, ad 4 ; I, II, 5, 3 ; 5, 4.

nom de bonheur, parce que, par sa pointe la plus haute qui est cette contemplation que procurent les sciences spéculatives, il est, en quelque manière, une participation de la vraie et parfaite béatitude, qui consiste dans la vision de Dieu[1].

Ainsi se trouvent conciliées l'affirmation aristotélicienne d'un bonheur de cette vie et l'affirmation chrétienne de la misère de la vie terrestre : le bonheur de cette vie, dont parle Aristote, n'est pas un vain rêve, ce bonheur existe ; mais c'est un bonheur imparfait, qui ne détruit pas la misère et qui laisse le cœur de l'homme insatisfait[2].

c) — *Aristote a-t-il nié le bonheur de l'autre vie ?*

Aristote a parlé d'un bonheur de cette vie, et il a eu raison. Mais — seconde question, et infiniment plus difficile que la première, soulevée par le chapitre XI du premier livre de l'*Ethique* — n'a-t-il pas nié le bonheur de l'autre vie ? L'erreur cette fois serait flagrante et il serait impossible d'en excuser le philosophe. De ce nouveau problème, saint Albert le premier a eu une pleine conscience et, le premier aussi, il a mis au point une exégèse du texte d'Aristote qui lavait le philosophe de tout soupçon d'erreur, et qui devait être adoptée telle quelle par saint Thomas et par tous les fervents de l'aristotélisme. Et tout d'abord il rencontrait, au début du chapitre, ce passage à première vue déroutant : « Faudra-t-il donc admettre aussi que l'on est heureux une fois que l'on est mort ? Mais cette conséquence à tout le moins ne serait-elle pas complètement absurde, surtout pour ceux qui disent, comme nous le faisons, que le bonheur est une certaine activité ? » (1100 a 11-14).

(1) I, II, 3, 6 : consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis.

(2) Il ne semble pas douteux que c'est pour rendre compte du texte d'Aristote que saint Thomas a élaboré le concept de *beatitudo imperfecta* ; de là vient que la *beatitudo imperfecta* est *exclusivement* la béatitude de cette vie : cf. I, II, 3, 2 : secundum statum praesentis vitae ; I, II, 3, 3, ad 4 : secundum beatitudinem imperfectam, qualis in praesenti vita haberi potest ; *ibid.*, ad 1 : beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest : *ibid.*, ad 3 : in beatitudine autem imperfecta praesentis vitae ; I, II, 3, 5 : beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest ; I, II, 4, 5 : duplex est beatitudo : una imperfecta, quae habetur in hac vita... ; I, II, 4, 6 : si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi ; I, II, 4, 7 : ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi ; I, II, 4, 8 : si loquamur de felicitate praesentis vitae ; I, II, 5, 3 ; aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest ; I, II, 5, 4 ; si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi ; I, II, 5, 5 : beatitudo imperfecta, quae in hac vita haberi potest. — C'est que cette béatitude est la seule dont Aristote ait parlé, cf. *in IV Sent.*, D. XLIX, qu. 1, a. 1, sol. 4 : Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit... et de hac felicitate Philosophus in lib. *Ethic.*, determinat... ; *in Eth.*, livre Ier, leçon IX, n° 113 : loquitur enim in hoc libro philosophus de felicitate qualis in hac vita potest haberi ; I, II, 3, 6, ad 2 : Philosophus loquitur in libro Ethicorum de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, cf. plus loin p. 264, n. 2.

Négation du bonheur de l'autre vie ? Non pas, explique saint Albert, mais seulement négation de l'existence dans l'autre vie du type de bonheur dont il est question en ce premier livre de l'*Ethique*. Il existe, en effet, selon Aristote, deux types de bonheur : le bonheur civique et le bonheur contemplatif, et à chacun de ces deux bonheurs, Aristote a consacré un livre propre ; du bonheur civique, il traite dans le premier livre de l'*Ethique* et du bonheur contemplatif dans le dixième[1]. Or, il est bien clair que le bonheur civique est exclusivement un bonheur de cette vie et ne peut en aucune manière exister après la mort : Aristote l'a dit expressément au livre X de l'*Ethique*, et il a eu raison. Mais en ce qui concerne le bonheur contemplatif, la question reste ouverte[2], et cela, au regard même d'Aristote : car ce que le philosophe a entendu reprocher à Solon, ce n'est pas du tout d'avoir dit qu'il pouvait y avoir un bonheur après la mort, c'est seulement d'avoir prétendu que les malheurs qui nous surviennent après notre mort, dans notre descendance, pouvaient, à ce moment, nous empêcher d'être heureux, du bonheur civique, ce qui est évidemment absurde, puisqu'il ne saurait plus être question, à ce moment, de bonheur civique[3].

Et nous en arrivons ainsi au deuxième passage qui devait retenir l'attention de saint Albert. C'est la réponse d'Aristote à la seconde difficulté qu'il avait soulevée à propos du problème de Solon : le bonheur d'un homme peut-il encore être sujet à vicissitudes, après sa mort, du fait des vicissitudes du sort de ses amis et de ses descendants ? Cette question, saint Albert, à son tour, la pose et à la suite d'Aristote il se demande : le sort des vivants a-t-il quelque répercussion sur celui des morts ? A la lecture des premières lignes de sa question, nous pourrions croire, comme pour la question de la cause du bonheur, que nous allons être jetés en plein cœur du débat et que nous allons voir s'affronter Aristote et la foi chrétienne, car, si Aristote dit non, la foi dit oui : aumônes et prières ne sont-elles pas utiles aux morts ? Mais, cette fois encore, la réponse tourne court : il n'appartient pas au philosophe,

(1) Saint Albert, *in IV Sent.*, D. XLIX, a. 6, éd. Borgnet, t. XXX, p. 674.

(2) *Cours*, livre Ier, qu. 63 : utrum (felicitas) sit animae separatae (*Vat. Lat. 722*, fol. 13rb) ; les deux premiers arguments *contra* s'appuient sur l'autorité d'Aristote au livre X de l'*Ethique* (1178 b 8-18), et saint Albert conclut : dicendum quod felicitas civilis est operatio prudentiae secundum quam intrat in substantiam aliarum virtutum quae sunt in potentiis inferioribus determinans eis medium, et ita in anima separata non potest esse talis, sed si felicitas aliqua sit contemplativa. *Vat. Lat. 722*, fol. 13vb.

(3) *In IV Sent.*, D. XLIX, a. 6, objection 12 : Aristoteles in primo *Ethicorum* Solonem Atheniensem reprehendit, quia post mortem dixit esse beatitudines... (B., 30, 674) ; réponse : dicendum quod Solon iste fuit legislator et praetor Atheniensium : et dixit felicitatem civilem impediri ab infortuniis mortuorum : et de hoc reprehenditur ab Aristotele, quia falsum est. Sed non reprehenditur de hoc quod aliquam felicitatem dicebat esse post mortem (*ibid.*, p. 676).

déclare saint Albert, d'étudier l'état de l'âme séparée, car il n'a aucun moyen de le connaître ; quelles relations l'âme séparée peut-elle avoir avec ce qui se passe ici-bas, quel secours peut-elle en attendre, autant de problèmes qui ne relèvent pas du philosophe, mais du seul théologien. Et donc, ce n'est pas de cela qu'il est ici question. Ce que se demande Aristote, c'est si le mort, *en tant que mort*, peut subir quelque contre-coup de ce qui se passe chez les vivants. Et, à la question ainsi posée, la réponse n'est pas douteuse : il est bien évident que le sort de ses descendants ne peut rien changer au bonheur ou au malheur que le mort posséda, lorsqu'il était en cette vie. Pour le mort, en tant que tel, en effet, plus de changement possible : ni dans son être, il n'est plus sujet au changement ; ni dans son opération, en laquelle réside l'essence du bonheur, il n'a plus aucune connaissance ; et moins encore dans ses biens extérieurs dont il n'a plus que faire. Voilà qui explique tout ce qui, dans le texte du philosophe, semblait rendre un son négatif. Mais, d'autre part, le philosophe semblait aussi avoir admis la possibilité d'une répercussion, si ténue et fragile soit-elle, du sort des vivants sur celui des morts. A bon droit, car le mort en tant que mort continue à vivre dans la mémoire des hommes. Aussi sa réputation subit-elle le contre-coup du sort de ses descendants et peut-elle se trouver atteinte par leurs défaillances ; et du coup apparaît pour le mort en tant que mort une possibilité de changement, non dans son être, ni dans son opération, ni dans ses possessions, mais seulement dans cette sorte de rayonnement du bonheur qu'est la réputation. Mais la réputation n'est qu'un bien extrinsèque et passager, et d'ailleurs, si elle peut être, pour les vivants, une aide, elle n'est plus pour les morts d'aucun secours. Et voilà pourquoi Aristote dit que le contre-coup sur les morts des événements du monde des vivants ne peut être que quelque chose de ténu et de fragile[1].

(1) *Cours sur l'Ethique*, livre I[er], qu. 82 : Utrum aliquid redundet ex vivis ad mortuos ? — Et videtur quod non, quia mortui sunt confirmati in bono vel malo, et tales non mutantur. Ergo nihil quod contingit vivis potest eos immutare. — Praeterea, eorum quorum non est communicatio in operationibus et scientia, passiones non redundant ea ad invicem. Ergo, etc... — *Contra :* ea quae sunt vivorum prosunt mortuis, sicut eleemosynae et orationes. Ergo, etc. — *Solutio :* Dicendum quod, sicut dictum est, philosophus non habet considerare de statu animae separatae, quia non potest accipi per sua principia. Unde qualiter se habeat anima separata ad ea quae fiunt hic, et qualiter juvetur per ea, nihil pertinet ad philosophum, sed ad theologum. Unde de hoc non est quaestio, sed utrum ad mortuum, in quantum mortuus est, redundet aliquid ex vivis. Et dicendum quod nihil mutatur a felicitate quae fuit in vita vel miseria eius ex casibus propinquorum quantum ad esse, eo quod intransmutabilis est, et non cognoscit, quantum ad essentialia felicitatis, nec quantum ad exteriora, sed tantum quantum ad quendam decorem, scilicet secundum quod refulget in fama hominum quae accipiunt aliquem defectum in parentibus ex defectu natorum. Et sic ipsi vivunt ex memoriis hominum. Et quia fama est extrinsecum bonum et cito transit, et adiuvat vivos, nihil iuvat mortuos, ideo dicit quod redundat ad par-

Si nous trouvions encore dans ces explications quelque obscurité, il nous suffirait de nous reporter au *Commentaire sur l'Ethique* de saint Thomas pour lever tous nos doutes. L'exégèse de saint Albert qui, aujourd'hui, ne peut que nous paraître extravagante, avait, en effet, paru pleinement satisfaisante à saint Thomas, et il n'a fait que la reproduire sous une forme plus limpide. La question, dit-il après saint Albert, n'est pas ici de savoir s'il peut y avoir pour le mort un bonheur de *l'autre vie*, elle est seulement de savoir si le mort peut encore avoir part au bonheur *de cette vie*[1]. Et dès lors la réponse d'Aristote est irréprochable : les morts n'ont plus aucune part à la vie présente, si ce n'est pour autant qu'ils vivent dans la mémoire des vivants. Donc il sera parfaitement juste de dire d'une part, que, en eux-mêmes, ils ne peuvent plus passer du bonheur au malheur ou du malheur au bonheur, et, d'autre part, que, en tant qu'ils existent dans la mémoire des vivants, ils peuvent subir le contre-coup du sort de leurs amis, dans la mesure où leur gloire en sera obscurcie ou rendue plus éclatante[2].

Ainsi expliqué, le texte d'Aristote ne pouvait plus faire aucune difficulté pour le chrétien. Certes Aristote a nié que le mort en tant que mort soit encore vivant, il a nié que le mort en tant que mort ait encore quelque opération, il a nié que le mort en tant que mort puisse encore être heureux, il a nié enfin que le mort en tant que mort puisse être aidé par les bonnes œuvres des vivants ; mais il n'a pas nié pour autant que le mort ne puisse encore être un vivant par son âme immortelle ; il n'a pas nié que, en tant qu'il est ainsi un vivant, il puisse avoir quelque opération ni qu'il puisse être heureux, d'un bonheur qui n'est plus celui de cette vie, ni qu'il puisse être aidé par les suffrages des vivants[3].

vum vel fragile, vel simpliciter, vel illis. — Alia patent (*Vat. Lat. 722*, fol. 17rb). Saint Albert renvoie à la question 80 de son *Cours*, sur laquelle je reviendrai plus loin, pp. 72-74. — L'expression « le mort en tant que mort » est empruntée à Eustrate : non dicimus mortuum ut mortuum felicem, *Paris Nat. Lat. 16582*, fol. 38rb, mais il ne semble pas que le métropolite de Nicée lui ait accordé un sens aussi précis.

(1) *In Eth.*, livre Ier, leçon XV, nº 180 : Est notandum quod philosophus non loquitur hic de felicitate futurae vitae, sed de felicitate praesentis vitae, utrum attribui possit homini dum vivit vel solum in morte.

(2) *In Eth.*, livre Ier, leçon XVI, nos 202-206, notamment nº 211 : Videtur autem secundum intentionem Aristotelis ea quae hic dicuntur esse intelligenda de mortuis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod vivunt in memoriis hominum. Sic enim videntur redundare in eos quae amicis eorum contingunt post mortem, prout ex hoc redditur eorum memoria et gloria magis delectabilis vel magis obscura. Sed hoc quidem dicit esse fragile quoddam, quia nihil est fragilius eo quod in sola opinione hominum consistit. Dicit autem esse parvum quoddam, et maxime quoad ipsos, quia non pertinet ad eos nisi secundum quod sunt in memoriis hominum.

(3) Cf. encore sur ce dernier problème : saint Albert, *in IV Sent.*, D. XLV, a. 2 : An suffragia valeant defunctis ? Videtur quod non, quia, sicut dicit Philosophus, vivorum cum mortuis non est communicatio. Sed ad valorem suffragiorum oportet esse

Pourtant, chose surprenante, si saint Thomas, à l'école de saint Albert, avait ainsi appris à ne voir aucune difficulté en des textes qui en offrent de réelles, il en a longtemps vu une en un texte qui ne semblait pas devoir en offrir : c'est le fameux « *bienheureux comme des hommes* ». Dans son *Commentaire sur les Sentences*, en effet, il ne semble pas douteux, pour saint Thomas, que cette formule n'implique une négation : c'est parce qu'il lui est *impossible* d'atteindre la vraie béatitude que l'homme doit se contenter d'en posséder une humble participation, ce bonheur qu'il peut atteindre en cette vie et qui est la seule béatitude *humaine*. Mais, remarque saint Thomas, cette opinion, au seul point de vue de la raison, est insoutenable : la béatitude étant le propre de la nature intellectuelle, il faudrait, pour pouvoir affirmer que l'homme ne peut prétendre qu'à une *participation* de cette béatitude, soutenir qu'il n'y a en lui qu'une *participation* d'intelligence, ce fut, en effet, la pensée d'Averroès, pour qui il n'y a dans l'âme humaine qu'une participation à l'intellect unique ; mais cette opinion est absurde et, par conséquent, sera également absurde l'opinion qui refuse à l'homme de pouvoir parvenir à la vraie béatitude. Mais, s'empressait d'ajouter saint Thomas, cette opinion, Aristote n'avait fait que la mentionner, il ne l'avait point faite sienne. Ainsi pouvait-il maintenir que le philosophe, s'il n'avait parlé que de la béatitude de cette vie, n'avait ni affirmé ni nié celle de l'autre vie[1]. Pourtant, si Aristote se trouvait ainsi lavé de toute erreur, ce n'était qu'au prix d'un tour de force exégétique bien difficile à défendre : pouvait-on raisonnablement soutenir qu'il n'avait point fait sienne l'opinion qu'exprime la formule : *bienheureux comme des hommes ?* Saint Thomas ne crut pas longtemps pouvoir le maintenir. Dès la *Summa contra Gentiles*, nous le voyons revenir sur

communicationem. Ergo videtur quod mortuis non valeant suffragia vivorum. — *Réponse :* Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles loquitur de communicatione quae in convivendo est per communicationem contractuum et societatum, et non de communicatione caritatis, qua in uno corpore sociat mortuos et vivos, quolquot habent caritatem : et hoc sufficit ad valorem suffragiorum (B., t. XXXIV, pp. 608-609). Et comparer saint Thomas, *in IV Sent.*, D. XLV, qu. 2, a. 1, quaest. 2. Ulterius videtur quod mortui non possunt iuvari ex operibus vivorum... 4. Praeterea, nullus iuvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitae communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum Philosophum in I Ethicorum. Ergo suffragia vivorum mortuis non prosunt. — Ad quartum dicendum quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt, potest tamen esse eorum communicatio quantum ad opera spiritualis vitae, quae est per caritatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt. — Noter aussi que dans le corps de sa solution saint Thomas n'hésite pas à souligner une merveilleuse rencontre entre le philosophe et le dogme chrétien : Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem vel e converso ; sed valent ad diminutionem poenae vel aliquid huiusmodi quod statum mortui non transmutat.

(1) *In IV Sent.*, D. XLIX, qu. 1, a. 1, sol. 4, éd. Vivès, t. XI, pp. 463-464.

cette interprétation forcée : oui, cette opinion qui nie la possibilité pour l'homme de parvenir à la vraie béatitude, il semble bien que ç'ait été l'opinion d'Aristote, et pourtant, du seul point de vue de la raison, cette opinion est fausse. Faudra-t-il pour autant vilipender le philosophe ? Non, sans doute, mais bien plutôt le plaindre ; et c'est ici que saint Thomas a, pour Aristote et ses pareils, le mot célèbre : l'on voit assez par quelles angoisses ont passé ces puissants esprits[1]... Le dernier mot pourtant n'était pas dit, et, dans son *Commentaire sur l'Ethique* saint Thomas va enfin trouver ce qui sera sa position définitive. C'est là, en effet, que pour la première fois, il rectifie son interprétation de la formule aristotélicienne : *bienheureux comme des hommes*. Aristote dans ce passage n'a pas entendu prouver qu'il est imposible à l'homme de parvenir à la béatitude parfaite, ce qui serait une erreur : il a seulement entendu affirmer que la béatitude de cette vie — la seule dont il s'occupait — est imparfaite, ce qui est la vérité même[2]. Cette fois la difficulté qui, dans le *Contra Gentiles*, avait fait reculer saint Thomas, était levée, et il pouvait revenir à sa conclusion du *Commentaire des Sentences* : Aristote n'a parlé que du bonheur de cette vie ; quant au bonheur de l'autre vie, ni il ne l'a affirmé ni il ne l'a nié.

d) — *Pourquoi Aristote n'a-t-il pas parlé du bonheur de l'autre vie ?*

Mais de cette constatation même va surgir une nouvelle difficulté, qui ne sera pas la moins embarrassante de toutes celles que soulevait le chapitre XI du premier livre de l'*Ethique* : Aristote n'a ni affirmé ni nié le bonheur de l'autre vie : mais précisément, n'aurait-il pas dû l'affirmer ? Et comment expliquer son silence ?

Saint Albert le premier médita longuement cette question : mais les efforts qu'il fit pour y répondre demeurèrent infructueux, et, en définitive, il dut s'avouer vaincu.

Une solution facile pourtant s'offrait, et, un moment, elle le séduisit : Aristote n'a pas parlé du bonheur de l'autre vie, *parce qu'il ne pouvait pas en parler* : la raison, en effet, n'en peut rien savoir. C'est à cette position que s'est arrêté saint Albert dans son premier *Cours sur l'Ethique*. La question est clairement posée : peut-on connaître par la philosophie l'état de l'âme après la mort ? La réponse négative semble s'imposer : impossible de rien savoir par la philosophie de ce qui n'a aucune part à ce qui se passe ici-bas — car nous ne connaissons les intelligences séparées et la cause première que grâce aux mouvements et aux effets dont elles sont les causes ici-bas. Or les âmes séparées n'ont aucune part à nos actions ni à rien de ce qui nous touche ici-bas ; la

(1) *Summa contra Gentiles*, livre III, ch. XLVIII.

(2) Saint Thomas sans doute ne rétracte pas expressément son ancienne interprétation, mais il ne la mentionne plus jamais, cf. plus haut, p. 251, note 1.

philosophie ne peut donc rien nous apprendre sur leur état[1]. L'argument est irréfutable, pense saint Albert, et la conclusion s'impose : il est impossible, en philosophie, d'établir avec certitude l'immortalité de l'âme ; et, à supposer même que l'âme soit immortelle, l'on ne peut, en tout cas, en philosophie, absolument rien savoir de l'état dans lequel elle se trouve après la mort. C'est là quelque chose que nous ne pouvons connaître que par une lumière plus haute, infuse et non pas naturelle, celle de la foi. A noter seulement que, si l'on ne peut démontrer ce que seule la foi nous révèle, il est également impossible de démontrer le contraire, puisque la foi ne va pas contre la raison, nulle vérité n'en contredisant une autre, mais est conforme à la raison, qu'elle prolonge là où celle-ci défaille[2]. Voulons-nous savoir par exemple si, après la mort, il subsiste plusieurs âmes distinctes ? Nous ne pourrons le démontrer, et l'on pourra supposer, avec Averroès, qu'il n'en subsiste qu'une pour tout le monde ; la foi seule nous apprendra que l'opinion d'Averroès est fausse[3]. Voulons-nous savoir quelle est, après la mort, l'activité de l'âme séparée ? L'étude de son activité ici-bas ne nous apprendra absolument rien : l'âme séparée possède, en effet, un mode d'activité plus noble, que nous connaissons par la foi, mais qui ne peut être connu par la philosophie[4]. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'Aristote n'ait point parlé du bonheur de l'autre vie, dont il ne pouvait rien savoir, et ce serait pure folie que de lui en faire un reproche[5].

Cette solution, si simple et si élégante, avait cependant contre elle

(1) *Cours sur l'Ethique*, livre I^er^, qu. 80 : utrum status qui est post mortem possit sciri per philosophiam ?... *Contra* : de eo quod nullam communicationem habet in operationibus quae fiunt a nobis et circa nos nihil potest per philosophiam sciri, quia intelligentias et causam primam per motus et effectus cognoscimus. Sed animae separatae sunt tales, ergo, etc... *Vat. Lat. 722*, fol. 17ra.

(2) *Ibid.*, Solutio : Dicendum quod animae defunctorum remaneant post mortem non potest per philosophiam sufficienter haberi. Et supposito quod remaneant, de statu earum et qualiter se habeant ad ea quae circa nos fiunt, omnino nihil sciri per philosophiam potest. Sed haec cognoscuntur altiori lumine, infuso, non naturali, quod est habitus fidei. Sed tamen contra ea quae fide determinata sunt nihil potest demonstratio, eo quod fides non contra rationem, quia nulla veritas alii discordat, sed est secundum rationem, Psalmus : mirabilis facta est scientia tua. Et ideo eget lumine fidei, et concedimus rationes ad hoc.

(3) *Ibid.*, obj. 4 : Praeterea, Philosophus dicit quod intellectus incorruptibilis est. Sed incorruptibile habet aliquem statum praeter statum quo est in corpore. — Réponse (c'est la fin de la réponse *ad tertium*, qui contient aussi la réponse *ad quartum*) : non potest demonstrari quod remaneant plures animae distinctae, sed omnibus una, sicut ponit commentator in libro de Anima. Et hoc modo exponit auctoritatem Aristotelis inductam, licet sit contra fidem (fol. 17rb).

(4) *Ibid.*, ad tertium : anima separata nobiliorem habet operationem quae nobis per philosophiam non potest esse nota (fol. 17rb).

(5) Cf. *in IV Sent.*, D. XLIII, a. 3 : amentes sunt qui reprehendunt philosophos non loquentes de resurrectione, quia per philosophiam non potest probari resurrectio, sed potius per principia fidei (B., 30, 509).

une difficulté : c'est que si *le philosophe* n'avait point parlé du bonheur de l'autre vie, d'autres en avaient parlé, qui étaient eux aussi *des philosophes*, et cela saint Albert le savait bien ; n'avait-il pas écrit, dans sa *Summa de Creaturis* : c'est une position *philosophique* que de voir le sommet du bonheur de l'âme *après la mort* dans son union au premier moteur par la contemplation[1] ? Aussi n'avait-il pu éviter dans son *Cours sur l'Ethique* de mentionner la difficulté : ce qui se trouve dans les livres de philosophie, cela peut être connu par la philosophie ; mais l'état de l'âme après la mort se trouve décrit chez Platon, Macrobe en parle longuement, et il en va de même d'Isaac et aussi d'Algazel ; donc l'état de l'âme après la mort peut être connu par la philosophie... Mais sur le moment saint Albert avait cru pouvoir écarter l'objection d'un revers de main : ce n'est pas à une démonstration philosophique, mais bien à une tradition religieuse que Platon devait ce qu'il avait écrit sur ce sujet ; quant à Isaac et à Algazel, c'étaient des juifs, et leur langage s'était inspiré non de la philosophie, mais de la loi de Moïse[2].

Il ne devait pourtant pas se passer longtemps avant que saint Albert ne soit amené à réviser entièrement les positions qu'il avait ainsi prises dans son *Cours sur l'Ethique*. Dès 1256, au cours d'un séjour qu'il fit à la curie, le Pape Alexandre IV lui demandait de réfuter les doutes qui commençaient à se faire jour dans les milieux philosophiques sur l'immortalité de l'âme, et c'était pour saint Albert l'occasion d'examiner à fond les théories arabes, entre autres celle d'Averroès, pour laquelle il avait pu, jusque-là, se montrer très indulgent, parce que le danger n'en était pas encore apparu. Mais de ce jour, il prit position avec fermeté, et cette position, qui restera désormais la sienne, était bien loin de celle qu'il avait soutenue en son *Cours* : le *De Unitate intellectus contra Averroem* prétend bien démontrer rationnellement l'immortalité personnelle de l'âme humaine qu'il avait alors déclarée indémontrable[3]. Pouvait-on, dès lors, dénier aux philosophes toute connaissance de l'état

(1) *Summa de Creaturis*, tr. 1, qu. 1, a. 3 : positio philosophica est quod finis prosperitatis animae post mortem est quod continuetur primo motori per contemplationem (B., 34, 312). C'est en effet la position d'Averroès (*Comm. sur l'Ethique*, livre I, tr. 7, ch. 17, B., 7, 133).

(2) *Cours*, livre Ier, qu. 80, obj. 1 : Quod enim dicitur in libris philosophiae est scibile per philosophiam. Sed status post mortem dicitur a Platone, qui dicit quod animae revertuntur in compares stellas et quod iterum incorporantur ; et Macrobius in somno Scipionis multa dicit et ita Isaac et etiam Algazel. Ergo potest sciri per philosophiam. — Réponse : Ad primum ergo dicendum quod Plato quod dixit ex dictis Esiodistarum Ydolatrorum. Isaac et Algazel fuerunt Iudaei et locuti sunt secundum leges magis quam secundum philosophiam. *Vat. Lat.* 722, fol. 17ra.

(3) *De unitate intellectus contra Averroem*, éd. Borgnet, t. IX, pp. 437-474 ; cf. *in III de Anima*, tr. 3, cap. 13 et 14, B., 5, 390-393. Cf. Salman, *Albert le Grand et l'averroïsme latin*, *Revue des Sciences phil. et théol.*, XXIV (1935), pp. 38-64, et Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, t. II, p. 470-473.

de l'âme après la mort ? Saint Albert ne tarda pas à sentir ce qu'avait à cet égard de forcé les négations de son *Cours* et dans son second *Commentaire sur l'Ethique*, il en revint à sa première manière de voir, celle de la *Summa de Creaturis* : ce sont bien des philosophes, et parlant en philosophes, qui ont professé l'existence du bonheur de l'autre vie et en ont décrit la nature. Et saint Albert d'énumérer ceux-là même que tout à l'heure il écartait : les Stoïciens, c'est-à-dire, Socrate et Platon[1], Isaac, dans son livre *De diffinitionibus*, Cicéron, dans le *Songe de Scipion*, et Macrobe son commentateur... Mieux encore : voilà que saint Albert entreprend de démontrer rationnellement, et en vertu des principes mêmes de la philosophie aristotélicienne, l'existence d'un bonheur de l'autre vie, celui-là même que posait Averroès : l'union de l'âme au premier moteur[2]. Impossible de renier plus complètement la doctrine du *Cours sur l'Ethique* : non seulement on peut savoir par la philosophie ce que devient l'âme après la mort, mais, de fait, la plupart des philosophes l'ont, plus ou moins parfaitement, su. Et comment dès lors ne pas reprocher à Aristote — lui, le philosophe — de l'avoir, presque seul, ignoré, car comment expliquerait-on autrement son silence ?

Ce problème, que saint Albert n'avait pas réussi à résoudre, saint Thomas, à son tour, va le reprendre, et, plus heureux que son maître, il va réussir à lui trouver une solution adéquate, mais très nuancée, et qui va réclamer de nous toute notre attention si nous voulons la comprendre exactement. Dès les premières pages du *Commentaire sur l'Ethique*, nous allons, en effet, rencontrer un texte qui, à première vue, peut paraître fort clair, mais qui ne va pas sans soulever de graves difficultés : le philosophe, écrit saint Thomas, ne parle dans son *Ethique* que du bonheur de cette vie, *parce que le bonheur de l'autre vie transcende toute investigation rationnelle*[3]. Impossible, semble-t-il, d'être plus clair : Aristote n'a pas parlé du bonheur de l'autre vie, *parce qu'il ne pouvait pas en parler*, ce bonheur étant totalement hors des prises

(1) L'on sait que pour saint Albert tous les philosophes — tant grecs qu'arabes ou hindous — se rangent dans l'une des trois grandes écoles, stoïcienne, épicurienne ou péripatéticienne. Les Stoïciens sont Pythagore, Hermès Trismégiste, Socrate, Platon, etc. Les Epicuriens sont Thalès, Anaximène, Héraclite, Empédocle, Leucippe et Démocrite, Eudoxe, etc. Les Péripatéticiens de saint Albert correspondent à peu près aux nôtres.

(2) *Com. sur l'Ethique*, livre I[er], tr. 7, cap. 17 (éd. B.) 7, 132-133) ; vers la même époque, saint Albert consacre toute la seconde partie de son livre *De Natura et Origine Animae* à examiner les opinions des philosophes sur l'état de l'âme après la mort ; on n'y trouve aucune trace des doctrines du *Cours sur l'Ethique* (éd., B., 9. pp. 397-434).

(3) *In Eth.*, livre I[er], leçon IX, n° 113 : loquitur enim in hoc libro Philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit. Cf. *In Eth.*, livre III, leçon XIV, n° 536 : ea enim quae pertinent ad statum animarum post mortem non sunt visibilia nobis.

de la raison... Saint Thomas ne ferait ainsi que reproduire l'enseignement de saint Albert, dans ce *Cours sur l'Ethique* auquel il avait assisté et que nous ne possédons que grâce à la reportation qu'il en fit.

Pourtant, à la réflexion, cette interprétation semble se heurter à des objections insurmontables. Celle-là même tout d'abord qui, à la même époque où saint Thomas écrivait son *Commentaire sur l'Ethique*, amenait saint Albert à renier la doctrine de son *Cours* : n'y a-t-il pas des philosophes qui ont parlé du bonheur de l'âme après la mort ? Et saint Thomas, comme saint Albert, ne le savait-il pas[1] ? Mais, sans nous arrêter à cette difficulté de fait — nous verrons dans un instant ce qu'il faut en penser — soulignons tout ce qui, dans la doctrine de saint Thomas, interdit de penser qu'il ait pu, à l'époque où il écrivait son *Commentaire sur l'Ethique*, se rallier à la doctrine du *Cours* de saint Albert. Et, en premier lieu, saint Albert doutait de la possibilité de démontrer rationnellement l'immortalité de l'âme : saint Thomas ne semble pas en avoir jamais douté[2] ; saint Albert affirmait qu'il est impossible de connaître par la raison l'activité de l'âme séparée : saint Thomas, encore qu'il ait reconnu la difficulté de la question, semble avoir toujours pensé que, cette activité étant d'ordre naturel, elle tombait sous les prises de la raison[3]. Enfin et surtout, saint Thomas semble avoir toujours cru que la raison peut démontrer la *possibilité* du bonheur de l'autre vie, et même, au moins à titre de conclusion probable, son *existence*[4]. Voilà qui nous emmène déjà bien loin de la position radicale de saint Albert dans son *Cours sur l'Ethique*, et qui va nous forcer à chercher au texte que nous étudions une interprétation plus nuancée.

Il suffira pour y parvenir de distinguer entre l'*existence* du bonheur de l'autre vie, que la raison peut, par ses seules forces, découvrir, et la *nature* de ce bonheur, qu'elle ne peut en aucune façon connaître. Quel est-il, en effet, ce bonheur, sinon la *beatitudo perfecta*, c'est-à-dire, ce bonheur surnaturel que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu, qui n'est point monté au cœur de l'homme, et que Dieu a préparé pour

(1) Cf. *in II Sent.*, D. XVIII, qu. 2, a. 2 : *a philosophis* ponitur ultimam felicitatem hominis esse in continuatione intellectus possibilis ad intelligentiam agentem, sive talis continuatio sit in hac vita secundum quosdam, *sive post hanc vitam secundum alios*. Dès ce moment, saint Thomas avait donc rompu avec l'enseignement du *Cours sur l'Ethique*, qui niait que les philosophes comme tels aient pu parler du bonheur de l'autre vie.

(2) Cf. *in II Sent.*, D. XIX, qu. 1, a. 1 ; *Contra Gentiles*, livre II, ch. 79 à 82 ; *S. th.*, I, 75, 6 ; *Qu. disp. de Anima*, a. 14.

(3) Cf. *in IV Sent.*, D. L., qu. 1, a. 1 ; *De veritate*, qu. 19, a. 1 ; *S. th.*, 1, 89, I ; *Qu. disp. de anima*, a. 15.

(4) Cf. *in IV Sent.*, D. XLIX, qu. 1, a. 1, sol. 4 ; *Contra Gentiles*, livre III, ch. 48 ; *in Eth.*, livre Ier, leçon XVI, nº 202 : (homines) in hac vita mutabilitati subiecti, non possunt perfectam beatitudinem habere. Et quia non est inane naturae desiderium, *recte existimari potest*, quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam.

ses saints[1] ? L'on comprend dès lors que saint Thomas ait pu écrire : le bonheur de l'autre vie transcende toute investigation rationnelle, entendons non pas que la raison ne peut pas en soupçonner l'*existence*, mais bien qu'elle ne peut pas en soupçonner la *nature*, qu'elle ne peut savoir *ce qu'il est*[2]. Du coup, tout s'explique : et l'attitude des philosophes qui ont parlé du bonheur de l'autre vie, et celle d'Aristote qui n'en a point parlé. Des philosophes ont pu parler du bonheur de l'autre vie, puisque la raison peut en connaître l'existence ; mais — et voilà le fait capital, que saint Albert n'avait pas remarqué — dès qu'ils ont voulu en préciser la nature, ils se sont grossièrement et fatalement trompés[3]. Aristote, lui, n'a pas parlé de ce bonheur ; cela ne veut pas dire qu'il a ignoré son existence, mais bien plutôt qu'il s'est rendu compte qu'il ne pourrait en décrire la nature : il a donc préféré n'en point parler et se limiter au bonheur de cette vie, et ce fut, de sa part, sagesse. Loin de blâmer son silence, il nous faudra le louer[4].

(1) En dehors de la *beatitudo imperfecta*, qui est le bonheur de cette vie, c'est en effet le seul bonheur dont parle jamais saint Thomas. Cf. par exemple : *De veritate*, qu. 14, a. 2 ; *S. th.*, I, 62, 1 ; I, II, 3, 2, ad 4 ; *id.*, 3, 3 ; 3, 5 ; 4, 5 ; 4, 6 ; 4, 7 ; 4, 8 ; 5, 3 ; 5, 4 ; 5, 5 ; 62, 1 ; etc...

(2) L'on retrouvera cette distinction, vers 1313, chez le Carme Gui Terrena, *Commentaire sur l'Ethique*, livre Ier, qu. 24 : Quaeritur utrum ex naturalibus possit demonstrari esse felicitatem aliam post hanc vitam ?... *Responsio*. Primo videndum quod anima est a corpore separabilis, secundo quod separata a corpore habet propriam operationem, tertio propositum. Primum patet... Secundum faciliter patet... Propter tertium sciendum quod de felicitate possumus (possumus, *om.* B) dupliciter loqui, vel de ipsa secundum quod est operatio intellectus ex principiis naturalibus, secundum quod anima separata ex sui natura potest cognoscere. Et sic est quaerere utrum anima separata habeat operationem, quae est intelligere, et manifestum est quod potest ostendi, ut ex dictis patet. Qualiter autem habeat hanc operationem et qualis sit in speciali, non possumus demonstrare nec scire in hac vita. Quod patet, nam nihil scimus nisi ex sensibilibus ; sed nullum sensibile potest nos manuducere ad cognitionem animae separatae nec operationis eius in speciali, nec ad hoc potest esse fantasma proportionatum. Ergo non potest in speciali a nobis ⟨sciri⟩ (*om.*, P. et B.) qualis sit felicitas animae separatae secundum naturam vel (vel, *om.* P.) naturalem operationem eius. — Si autem loquamur de felicitate quam speramus in vita beata, dicendum quod multo minus potest demonstrari a nobis (a nobis, *om.* B.). *Paris Nat. Lat. 3228*, fol. 15rb-15vb ; *Borghes.*, *328*, fol. 27va-28ra. Noter que Gui refuse toute force probante à l'argument du désir naturel, au moins pour prouver l'existence de la béatitude surnaturelle (*ibid.*, obj. 1 et ad 1).

(3) Cf. par exemple *in II Sent.*, D. XIX, qu. 1, a. 1 (les Pythagoriciens et Platon) « videntes incorruptionem animae, erraverunt in hoc quod posuerunt animas de corpore in corpus transire » ; à tout le moins les philosophes qui ont parlé d'un bonheur de l'autre vie l'ont-ils placé dans l'union de l'âme aux substances séparées et non à Dieu même, cf. *in II Sent.*, D. XVIII, qu. 2, a. 2 (texte cité plus haut, p. 262, n. 1).

(4) C'est ce que dira en termes exprès, vers 1326 (?), le franciscain Guiral Ot, *Scriptum super librum Ethicorum*, édition de Brescia, 1482, livre Ier, qu. 31 : utrum intentio Aristotelis de positione felicitatis concordet vel repugnet veritati et fidei christianae ? ... Arguitur quod intentio Philosophi repugnet fidei... 3° quia dicit mortuum non esse felicem, et non vivere et non operari, fides autem dicit oppositum... Dicon-

Concluons : Pourquoi Aristote n'a-t-il pas parlé du bonheur de l'autre vie ? Tout simplement *parce que ce n'était pas de son sujet*[1]. Il avait, en effet, légitimement et sagement limité le sujet de son *Ethique* au bonheur imparfait, tel qu'il peut se trouver en cette vie[2].

dum quod Philosophus loquitur de felicitate meritoria, non de praemiatoria, de felicitate vitae huius, non de felicitate alterius. Et secundum hoc dico quod positio eius concordat per omnia fidei christianae... Ad tertium dicendum quod fides dicit felicitatem meritoriam non esse post mortem, sed solam praemiatoriam. Philosophus autem veritatae fidei concordans dicit felicitatem de qua loquimur non esse post mortem, de praemiatoria vero, quia eam non noverat, tacuit : melius reputans tacere de incognitis quam aliquid temere et sine probatione dicere. (L'édition n'est pas foliotée).

(1) Comparer ce qu'écrira, entre 1302 et 1310, l'augustin Henri d'Allemagne, *Com. sur l'Ethique*, livre Ier, qu. 23 : utrum per ea quae hic determinat philosophus intendat ostendere quod nulla sit felicitas post hanc vitam ?... Dicendum quod ex determinatis hic a philosopho non habetur quod intendat negare animas esse beatas post mortem. Quod patet primo ex eius intentione in hoc libro ; hic enim intendit solum inquirere de felicitate quae est possibilis homini in hac vita, ut patet ex praehabitis, tam politica quam contemplativa. Sed utrum aliqua sit possibilis animae post hanc vitam, non spectat ad suam intentionem inquirere in hoc libro... Et un peu plus loin : Si autem quaereretur an philosophus senserit aliquam beatitudinem animae convenire post hanc vitam, dici posset quod hoc ex dictis eius non posset evidenter apparere quod hoc senserit vel contrarium, eo quod de statu animae vel nihil vel subobscure est locutus. Videtur tamen verisimiliter posse dici quod hoc magis senserit vel secundum rectam rationem sentire debuerit quam contrarium... (*Ms. Toulouse, Bibl. Mun. 242*, fol. 213rb-213va).

(2) Cf. par exemple *in Eth.*, livre Ier, leçon XV, nº 180 : est notandum quod philosophus non loquitur hic de felicitate futurae vitae, sed de felicitate praesentis vitae ; livre Ier, leç. XVII, nº 212 : Quaerere autem, utrum homines post mortem aliqualiter vivant secundum animam, et utrum cognoscant ea quae hic aguntur, aut si ex his aliquo modo immutantur, non pertinet ad propositum, cum Philosophus hic agat de felicitate praesentis vitae... ; livre III, leç. XVIII, nº 590 : ... neque ad Philosophum pertinebat de his, quae ad statum alterius vitae pertinent, in praesenti opere loqui ; livre IX, leç. XI, nº 1912 : loquitur autem hic de felicitate qualis potest esse in hac vita... — Il m'est impossible de terminer cette étude de la pensée de saint Thomas sans signaler les pages qu'ont récemment écrites sur la *beatitudo imperfecta* et la *beatitudo perfecta* le P. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1944, pp. 78-79, et le P. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, pp. 129-139 et 449-465, et *Duplex Hominis Beatitudo*, *Rech. de Sc. Rel.*, XXXV (1948), pp. 290-299. Je crois avec ces deux auteurs que saint Thomas n'a jamais parlé expressément que de la *beatitudo imperfecta* de cette vie et de la *beatitudo perfecta* qui est la béatitude surnaturelle et qu'il n'a jamais expressément envisagé le cas d'une béatitude naturelle de l'autre vie comme fin ultime de l'homme au plan philosophique : aussi n'a-t-il nulle part songé à se demander pourquoi Aristote n'avait pas parlé de cette béatitude-là. Ceci dit, il me reste à marquer un désaccord avec les RR. PP. sur deux points : au plan historique d'abord, ils n'ont pas assez remarqué que le problème majeur qui a commandé toute l'élaboration de la doctrine de saint Thomas sur ce point, c'est l'explication du chapitre XI du premier livre de *l'Ethique* : c'est pour expliquer ce chapitre et résoudre les problèmes qu'il posait que saint Thomas a élaboré sa doctrine de la *beatitudo imperfecta* et de la *beatitudo perfecta*, et, de fait, à la solution de ce problème, elle était parfaitement adéquate. Puis saint Thomas, en possession de cette doctrine, l'a appliquée à la solution d'autres problèmes, auxquels elle ne s'appliquait

c) — *Contemplation philosophique et contemplation chrétienne.*

Restait, dans la doctrine aristotélicienne du bonheur, un dernier point qui pouvait heurter le sentiment chrétien. C'était son aristocratisme intellectualiste, qui réservait le bonheur, et surtout le bonheur parfait, celui de la contemplation, à une étroite élite de sages. Ici encore, saint Albert et saint Thomas vont s'appliquer à faire s'évanouir toute apparence d'opposition entre l'enseignement du philosophe et celui de la foi.

Ce qui faisait difficulté, notons-le bien, ce n'était pas la primauté accordée à la contemplation. Il y avait longtemps que, grâce à la réflexion des Pères, le christianisme s'était assimilé cette leçon de la sagesse grecque, et elle n'était plus, au XIII^e^ siècle, une nouveauté. C'était la doctrine des « Saints », et de la retrouver chez les « philosophes », bien loin d'être un scandale, c'était une confirmation dont on ne pouvait que se réjouir. Saint Albert n'aura donc aucune peine à reconnaître, avec Aristote, la supériorité du bonheur contemplatif sur le bonheur politique. Sans doute, si le bonheur contemplatif est plus honorable, le bonheur politique est-il plus utile. Mais précisément, ces mots mêmes n'indiquent-ils pas que l'un a rang de fin, et l'autre seulement de moyen ? Est honorable, en effet, ce qui est fin, et utile ce qui est moyen. Donc, à parler simplement, le bonheur spéculatif sera supérieur : c'est à lui, en effet, qu'est ordonné, comme à sa fin, le bonheur politique[1].

Saint Thomas, à son tour, sera heureux de trouver dans Aristote un si plein accord avec la doctrine des saints et un si riche arsenal de preuves à son service. Cet accord, il ne manquera pas une occasion de le souligner, répétant chaque fois que, pour les philosophes comme

que par un biais, à savoir par le fait que la *beatitudo imperfecta* est une béatitude à mesure d'homme : elle pouvait ainsi servir à définir un ordre naturel. Il s'est trouvé, de cette manière, que saint Thomas n'a pas eu besoin de recourir à l'hypothèse de la béatitude naturelle de l'autre vie. Encore faut-il noter que cette hypothèse *s'esquisse* incontestablement chez lui en plusieurs endroits, par exemple, *in II Sent.*, D. 33, qu. 2, a. 2 ; *De Malo*, qu. 5, a. 3 ; *Contra Gentiles*, livre III, ch. 49 et 50 (où l'on voit que cette béatitude serait, elle aussi, une *beatitudo imperfecta*). Dès lors — et ce sera ma seconde remarque — n'est-il pas permis de penser que, en élaborant la doctrine de la béatitude naturelle de l'autre vie, les théologiens postérieurs n'ont fait que prolonger la pensée de saint Thomas dans sa ligne même, d'une façon heureuse et conforme aux principes du saint Docteur ? Mais c'est là un problème spécifiquement théologique, sur lequel l'histoire n'a rien à dire.

(1) *Cours*, livre I^er^, qu. 43 ; je cite seulement la solution : *Solutio.* Dicendum quod aliquid dicitur melius dupliciter : aut quia est honorabilius, et sic contemplativa melior est, et sic procedunt primae rationes ; aut quia utilius, et sic procedunt aliae. Quia tamen honorabile dicit bonum finis, utile aliud bonum quod est ad finem, simpliciter loquendo contemplativa melior est, quia quod tantum propter se diligitur, melius est eo quod propter ipsum diligitur, et simpliciter loquendo civilis ordinatur ad contemplativam. *Vat. Lat.* 722, fol. 8rb.

pour les saints, la fin ultime de l'homme, c'est la contemplation de Dieu[1], et cet arsenal, il ne se fera pas faute de l'exploiter, qu'il s'agisse de définir la *beatitudo imperfecta*, ou d'établir la primauté de la vie contemplative. La béatitude imparfaite, telle que l'homme peut la posséder sur cette terre, c'est celle-là même qu'a décrite Aristote : elle consiste, premièrement et à titre principal, dans la contemplation qui unit l'homme à Dieu, autant qu'il est possible ici-bas, et, en second lieu seulement, dans l'exercice des vertus morales qui constitue la vie active[2]. Quant à la primauté de la vie contemplative, saint Thomas, qui, dans son *Commentaire des Sentences*, avait reproduit, très fidèlement, la doctrine de saint Albert, l'établira, dans la *Somme théologique*, par un recours plus direct encore au texte d'Aristote, au grand scandale, par exemple, d'un Henri de Gand[3].

La difficulté, cependant, commençait, lorsqu'on en venait à se demander quelle était au juste cette contemplation que saints et philosophes étaient d'accord pour exalter. Car, aussitôt, il apparaissait que ce n'était pas la même. Cela, saint Albert, déjà, l'avait bien vu. Sans doute, disait-il, l'on pourrait croire, à première vue, que contemplation philosophique et contemplation théologique s'identifient. Leur acte n'est-il pas le même : l'examen des réalités intelligibles dans leur ordre à Dieu ? Ne sont-elles pas, l'une et l'autre, une activité aisée où l'esprit trouve sa joie, et ne requièrent-elles pas, l'une comme l'autre, l'exercice des vertus morales[4] ? La réponse de saint Albert sera nuancée et sou-

(1) *In II Sent.*, D. IV, qu. 1, a. 1 : ultima felicitas et beatitudo Dei contemplatio est, non solum secundum Sanctos, sed etiam secundum philosophos. — *Contra Gentiles*, III, 63 : Huius autem ultimae et perfectae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. — *In Eth.*, livre X, leçon XIII, n° 2135 : ultimam felicitatem humanam ponit Aristoteles in operatione sapientiae. Cf. leçon XI, n° 2110 ; II, II, 180, 4 corps : Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte, videlicet *per speculum et in aenigmate* : unde per eam fit nobis quaedam inchoatio beatitudinis, quae hic incipit ut in futuro terminetur. Unde et Philosophus, in *X Ethic.*, in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis ; cf. *De Veritate*, 20, 3 : Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi ; *ibid.*, 2, 2 ; *In I Sent.*, *Prol.*, qu. 1, a. 1, etc.

(2) I, II, 3, 5 et I, II, 3, 2, ad 4.

(3) *In III Sent.*, D. XXXV, qu. 1, a. 4, sol. 1 ; II, II, 182, 1, et Henri de Gand, *Quodlibet 12*, qu. 28 ; cf. aussi *in Eth.*, livre X, leçon 11, n° 2101 : Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata ; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem ; cf. *De virtutibus in com.*, a. 12, ad 24.

(4) *Cours*, livre X : Sexto videtur quod idem sit contemplatio theologica et philosophica. Operationes enim quae sunt eiusdem et ad idem et secundum eundem actum in nullo videntur differe. Sed simul theologica et philosophica contemplatio est consi-

cieuse de sauvegarder à la fois l'originalité de la contemplation théologique et la continuité réelle qui la lie à la contemplation philosophique. La contemplation théologique a, en effet, avec la contemplation philosophique ceci de commun qu'elle est comme elle un acte intellectuel, un examen de réalités spirituelles, qui n'est entravé ni du côté du sujet, par ses passions, ni du côté de la foi, par le doute, et qui trouve sa fin dans un repos en Dieu qui est le bonheur suprême. Mais elle diffère de la contemplation philosophique dans l'*habitus* dont elle émane, dans la fin qu'elle poursuit et dans l'objet qu'elle considère. Dans l'*habitus* dont elle émane : le théologien, en effet, contemple grâce à une lumière infuse par Dieu — de même que sont infuses les vertus morales qui le préparent à sa contemplation — le philosophe, lui, contemple grâce à la vertu de sagesse qu'il a acquise par ses propres forces ; dans la fin qu'elle poursuit : le théologien, en effet, place sa fin ultime dans la contemplation de Dieu en la patrie céleste, le philosophe dans la vision qu'il en peut, tant bien que mal, avoir ici-bas ; dans l'objet qu'elle considère enfin, car, encore qu'il soit substantiellement identique dans l'une et l'autre contemplation — ici comme là, c'est Dieu — l'une et l'autre pourtant ne l'envisagent pas sous le même mode : le philosophe contemple Dieu pour autant qu'il le possède comme la conclusion d'une démonstration ; le théologien le contemple comme celui qui existe au-dessus de la raison et de l'intellect. Il y a là par conséquent deux modes de contemplation bien différents : le philosophe possède la certitude de la démonstration, et c'est à elle qu'il s'appuie ; le théologien, eût-il même quelque raison de croire, ne trouve son point d'appui qu'en la vérité première crue pour elle-même. Et voilà pourquoi, conclut saint Albert, le théologien, devant Dieu, ne cesse de s'étonner et d'admirer, ce que ne saurait faire le philosophe[1].

deratio intellectualium in ordine ad Deum, secundum habitum sapientiae. Ergo etc... — Praeterea, sicut contemplatio philosophica est operatio non impedita, ita oportet quod contemplatio theologica non sit impedita, vel non esset delectabilis. Ergo etc... — Praeterea, sicut ad philosophicam contemplationem praeexigitur operatio moralium virtutum, ita etiam in theologica. Non enim dicimus male viventes contemplativos. Ergo, etc. *Vat. Lat.* 722, fol. 198vb.

(1) *Contra :* contemplatio philosophica est per habitum acquisitum, sed theologica per habitum infusum. Ergo non sunt idem. — Praeterea, contemplatio philosophica est non cum admiratione. Unde dicitur in principio Metaphysicae de quibus geometer non admirari geometram. Sed theologica est cum maxima admiratione. Unde dicit Augustinus quod non satiabitur contemplari altitudinem consilii divini. Ergo, etc... — *Solutio.* Dicendum quod contemplatio theologica in aliquo convenit cum philosophica, et in aliquo differt. Unde non sunt omnino idem. Convenit enim in hoc quod etiam in theologica est inspectio per intellectum aliquorum spiritualium sine impedimento passionum ex parte subiecti, et dubietatis ex parte fidei, ordinata ad quiescendum in Deo, quod est felicitas summa. Differt autem et in habitu, et ‹in› fine, et in obiecto. In habitu quidem, quia theologus contemplatur per lumen infusum a Deo, sed philosophus per habitum sapientiae acquisitum ; in fine, quia theologus ponit ultimum

Peut-être y a-t-il encore, en cette question de saint Albert, quelque équivoque. Qu'est-ce, en effet, que la contemplation théologique dont il parle ? La contemplation dont traite la théologie, c'est-à-dire la contemplation chrétienne, fût-ce celle du plus simple des fidèles, ou la seule contemplation du théologien, c'est-à-dire, encore, un privilège de savants ? Avec saint Thomas, toute équivoque disparaît. La contemplation qu'il va s'appliquer à distinguer de la contemplation des philosophes, c'est la contemplation des saints. A sa base, il y aura, certes, cette lumière infuse dont parlait saint Albert, la lumière de la foi. Mais c'est précisément, pour saint Thomas, l'une des raisons d'être de la foi que de briser l'aristocratisme de l'intelligence auquel s'étaient complu les Grecs : sans elle, la vérité, c'est vrai, ne serait connue que de peu d'hommes ; mais, avec elle, la vieille bonne femme chrétienne en sait plus long sur Dieu et l'âme que tous les philosophes ensemble[1]. Pourtant, ce n'est pas à la foi qu'appartiendra, dans la contemplation chrétienne, le rôle le plus décisif, c'est à l'amour. Sans doute saint Thomas maintient-il fermement, en droit, la thèse aristotélicienne de la primauté de l'intelligence (I, 82, 3). Mais, en fait, il en réserve la pleine vérification à l'autre vie ; là, oui, la béatitude consistera essentiellement dans un acte de l'intelligence, dans la vision de Dieu (I, II, 3, 4) ; mais, ici-bas, l'amour est premier. L'on connaît cette thèse célèbre, par où l'intellectualisme thomiste se corrige et se montre vraiment chrétien : ici-bas, nous ne pouvons connaître Dieu qu'imparfaitement, mais nous pouvons l'aimer parfaitement, car, tandis que l'intelligence, et la vertu de foi elle-même, n'atteignent Dieu que pour autant qu'il est reçu en elles à travers le voile de concepts humains, l'amour, dès ici-bas, l'atteint tel qu'il est en lui-même, et nous unit à lui sans intermédiaire, dans le lien d'une union spirituelle (I, II, 27, 2, ad, 2 ; 22, 2 ; I, 82, 3 ; I, II, 66, 6 ; II, II, 23, 6 ; 27, 4). Dès lors, la contemplation chrétienne ne saurait être affaire de pure intelligence. C'est l'amour qui en sera la

finem in contemplatione Dei in patria, sed philosophus in visione qua videtur aliquatenus in via ; in obiecto etiam, non quantum ad substantiam, sed quantum ad modum, quia philosophus contemplatur Deum secundum quod habet ipsum ut quandam conclusionem demonstratam, sed theologus contemplatur ipsum ut supra rationem et intellectum existentem. Ideo est diversus modus contemplandi, quia philosophus habet certitudinem demonstrationis cui innititur, sed theologus innititur primae veritati propter se et non propter rationem, etiam si habeat ipsam. Et ideo theologus miratur, sed non philosophus . — Et per hoc patet solutio ad obiecta. Quia similiter in contemplatione theologi praeexigitur virtus moralis infusa et non acquisita, sicut in contemplatione (*corr.* ; ms. : acquisitione) philosophica. *Vat. Lat. 722*, fol. 198vb-199ra.

(1) *Contra Gentiles*, I, ch. IV ; *S. th.*, I, 1, 1 ; II, II, 2, 4, etc. ; cf. le sermon pour le 20 juillet 1270 (?), cité par le P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, étude critique, 2e éd., Louvain, 1911, p. 109, sermon dont il ne semble pas qu'il y ait lieu de suspecter l'authenticité, comme l'a fait le P. Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Paris, 1923, pp. 196-199 ; cf. Grabmann, *Der lateinische Averroismus...*, p. 15, note 1.

source et la mesure. Déjà, à la source de la contemplation des philosophes, il y avait un amour, mais c'était l'amour, d'ailleurs légitime, de soi-même et de sa propre perfection ; l'amour qui est à la source de la contemplation des saints, c'est l'amour de l'objet même qu'ils contemplent, c'est l'amour de Dieu[1]. Or, plus manifestement encore peut-être que la foi, l'amour est un don qui n'a d'autre mesure que les libres initiatives de Dieu et les libres réponses d'un cœur généreux. Ce sont là les principes du seul aristocratisme vrai que puisse reconnaître un chrétien. L'on est ainsi emmené très loin d'Aristote.

L'ARISTOTÉLISME INTÉGRAL

Pendant une vingtaine d'années, de 1250 à 1270 environ, saint Albert et saint Thomas avaient donc fourni un effort d'exégèse considérable, dont le résultat avait été la mise au point d'une interprétation de la doctrine aristotélicienne du bonheur qui avait écarté, semblait-il, tous les dangers qu'elle pouvait présenter pour la morale chrétienne. C'est à l'échec de cet effort qu'il nous va falloir maintenant assister : en dépit des interprétations albertino-thomistes, l'*Ethique à Nicomaque* va retrouver, entre les mains des aristotéliciens intégraux, toute sa nocivité.

a) — *Dieu ne peut pas être la cause immédiate du bonheur de l'homme.*

Le premier grave problème que, à la suite de saint Albert et de saint Thomas, ils devaient rencontrer, était celui de la cause du bonheur[2]. A la suite de saint Albert... ce n'est pas là une simple formule ni la simple expression d'une succession chronologique. C'est, en effet, incontestablement saint Albert, dans son *Cours sur l'Ethique*, qui a servi de modèle et de point de départ à leur réflexion. De même que saint Albert s'était demandé *utrum felicitas sit a Deo*, nos trois commentaires se demandent *utrum felicitas sit bonum humanum vel a Deo immissum* — c'est la question 32 du premier livre dans le *Commentaire du Vatican* — ou encore *utrum felicitas sit a causa divina vel humana* — c'est la question 25 du commentaire de Gilles d'Orléans — ou enfin : *utrum felicitas sit a Deo immissa* — c'est la question 29 du commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*. Or, dès l'abord, éclate au grand jour la dépendance littéraire de nos trois commentaires par rapport à la question d'Albert : les deux objections, que, tous trois, ils commencent par pro-

(1) *In III Sent.*, D. XXXV, qu. 1, a. 2, sol. 1 et sol. 3.

(2) On se rappelle que c'est ce problème qu'a étudié Mgr Grabmann dans son livre *Der lateinische Averroismus* (cf. plus haut, p. 189), auquel les pages qui suivent devront donc beaucoup.

poser en faveur de la causalité divine ne sont autres, en effet, que la troisième et la septième objections d'Albert[1], et les réponses qu'elles y feront lui seront également empruntées[2]. Il n'est donc pas douteux que

(1) Voici, à titre d'exemple, la troisième objection d'Albert, et l'objection correspondante des trois commentaires : Saint Albert, *Cours.*, livre Ier, qu. 60, obj. 3 : Praeterea, nihil efficitur participans formam alicuius nisi per actionem illius, sicut ignitissimum per operationem ipsius ignis. Sed divinissimum dicitur per operationem divinitatis. Cum igitur felicitas sit huiusmodi, ut dicitur in littera, videtur quod sit actione Dei in nobis. *Vat. Lat. 722*, fol. 12vb.

Commentaire du Vatican, qu. 32, obj. 1 : et arguitur quod sit bonum a Deo immissum, quia illud bonum quod est bonum divinum est bonum a Deo immissum. Sed felicitas est bonum divinum, ut Philosophus dicit, ideo, etc., *Vat. Lat. 2172*, fol. 11vb = *832*, 8vb = *2173*, fol. 9va. Gilles d'Orléans, qu. 25, obj. 1 : Et videtur quod sit a causa divina ex proprietate cuiusdam vocabuli : quod est ignitum ipsum est ab igne : quod ergo est divinum ipsum est a Deo vel a causa divina. Felicitas autem est aliquod bonum divinum, ideo, etc... *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 200rb.

Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698, qu. 29, obj. 2 : Praeterea, illud quod est ignitum est ab igne. Ergo a simili quod est divinum est a Deo. Sed felicitas est aliquid divinum, sicut dicit littera, ergo, etc., fol. 140ra.

(2) Voici par exemple la réponse d'Albert à sa troisième objection, et les réponses correspondantes de nos trois commentaires :

Saint Albert : Ad tertium dicendum quod divinum dicitur aliquid dupliciter : aut quod est immediate a Deo et hoc improprie dicitur, et sic accipiendo felicitas non est divinum. Aut est quasi formaliter quod est similitudo quaedam divinae bonitatis, et sic felicitas omnium est divinissimum et maxime assimilans Deo quantum ad actum prudentis regiminis vel contemplationis. Sed hoc non oportet quod sit immediate a Deo, sicut communicans divinitatis speciem dicitur divinum esse assimilans. *Vat. Lat. 722*, fol. 13ra.

Commentaire du Vatican : Ad primam, cum dicitur : quod est bonum divinum, etc., non oportet, quia bonum divinum potest intelligi dupliciter : uno modo quia sit immissum immediate a Deo ; alio modo quia in ipso aliquis maxime assimilatur Deo. Et cum dicitur : felicitas est bonum..., verum est, non quia sit a Deo immediate immissum, sed quia in isto bono homo assimilatur Deo, quia in speculatione veritatis aliquis assimilatur Deo. *Vat. Lat. 2172*, fol. 12ra = *832*, fol. 9ra = *2173*, fol. 9vb.

Gilles d'Orléans *:* Cum dicitur primo : quod est ignitum est ab igne, etc., dico quod non sequitur quod divinum propter hoc sit a Deo. Aliquid enim potest esse divinum dupliciter : primo quia simpliciter convenit Deo, et sit, secundum acceptationem nostram, conditio eius, vel quia proprius effectus Dei ; vel alio modo secundo aliquid dicitur divinum quia est assimilans dispositioni Dei, et hoc modo felicitas est quid divinum. Est enim dispositio quaedam quae assimilatur esse divinorum et quae facit sua disponibilia similia Deo, et hoc patet de felicitate speculativa, cuius actus consistit in speculari secundum sapientiam et similiter de practica, cuius est regere alios et alios inducere ad bonos mores, et ideo homo per hoc assimilatur Deo, Deus enim regit omnia. *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 200rb-va.

Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698 : Ad aliam rationem, concedo quod felicitas est aliquid divinum et a Deo. Et non oportet quod sit a Deo ita quod homo non cooperetur ad felicitatem. Et iterum felicitas dicitur aliquid divinum non quia homo quia (*sic. lire :* non) cooperetur ad felicitatem, sed quia ipsa felicitas assimilatur Deo et facit hominem assimilari Deo. Per felicitatem enim civilem assimilatur homo Deo, quia per ⟨illam⟩ regit multos sicut Deus ; per felicitatem etiam contemplativam homo assimilatur Deo, quia per illam ⟨con⟩templatur Deum et divina, fol. 140rb.

Le *Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698* a prudemment remanié la réponse ; nous reviendrons sur cette prudence, plus loin, pp. 274-275.

l'aristotélisme intégral ait connu et largement apprécié l'œuvre de saint Albert. Mais il ne l'a suivi que partiellement, et il va falloir précisément mettre en lumière ce qui va l'en séparer.

La réponse de nos trois commentaires commence par mettre hors de cause, avec Aristote, le hasard : il est bien certain que celui-ci ne peut en rien être la cause du bonheur de l'homme, et, dans nos trois commentaires, les deux mêmes arguments sont mis en avant pour l'écarter : attribuer au hasard le bonheur de l'homme, ce serait, tout à la fois, absurde — puisque ce serait attribuer à une cause inordonnée ce qui est le principe ordonnateur de toute vie humaine — et pernicieux — puisque ce serait rendre inutile tout effort de l'homme[1].

Mais, ceci dit, il faut aborder la vraie question : quelle sera donc la cause du bonheur, Dieu ou l'homme ?

La cause immédiate du bonheur, répondent sans hésiter le *Commentaire du Vatican* et Gilles d'Orléans, c'est l'homme même, et ceci peut se prouver par trois raisons. D'abord, par l'autorité d'Aristote, qui déclare expressément qu'il est au pouvoir de tout homme dont la nature n'est pas mutilée de parvenir au bonheur. Ensuite, par la considération de la nature même du bonheur, qui est une activité vertueuse ; or la

(1) *Commentaire du Vatican* : Ad istam quaestionem dico tria : primo quod felicitas non potest esse a fortuna : secundo quod habet esse a Deo mediate, non immediate ; tertio quod est immediate et tanquam ab agente proximo ab homine. — Primum declaratur, quia illud quod est finis ad quem omnia opera humana sunt ordinata non potest esse a fortuna. Sed felicitas est huiusmodi, ideo, etc... Maior patet, quia in eis quae accidunt a fortuna non est ordinatio, quia fortuna est causa inordinata, ut apparet 2° Physicorum. Minor patet, quia felicitas est finis omnium humanarum operationum. — Item, illud quod est optimum humanum bonum non debet committi fortunae nec exponi nec per consequens debet esse a fortuna. Sed felicitas est optimum bonum hominis, ideo etc... Maior patet, quia omnia alia bona multo fortius committerentur fortunae, et tunc periret totum studium humanum circa bonas operationes, et tunc non oporteret studere nec laborare, quod est valde perniciosum. Dico tamen quod ad istam felicitatem cooperantur, tanquam organa et decorantia, bona fortunae, sicut sunt divitiae exteriores. *Vat. Lat. 2172*, fol. 11vb = *832*, fol. 8vb = *2173*, fol. 9va-vb.

Gilles d'Orléans : Tunc dico quod felicitatem esse a fortuna irrationale est quia felicitas est ultimus finis ad quod omnes actus et omnes alii fines ordinantur. Irrationale autem est quod tale sit a fortuna, quia fortuna est causa inordinata et illud non debet esse a causa inordinata. — Item, perniciosum est quod felicitas sit a fortuna. Tunc enim committendum esset se totaliter ipsi fortunae. *Paris Nat Lat. 16089*, fol. 200rb.

Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698 : Ad quaestionem intelligendum quod felicitas non potest esse a fortuna, quia felicitas est optimum hominis. Optimum autem hominis debet habere causam optimam, melior autem causa est causa per se quam causa per accidens : quod enim per se est melius est quam illud quod est per accidens. Felicitas non potest esse a causa per accidens, [nec] fortuna autem est causa per accidens, sicut dicitur 2° Physicorum, et ideo felicitas non potest esse a fortuna. — Si enim fortuna esset causa felicitatis, tunc alia quae sunt in homine erunt a fortuna, et totum studium humanum et procuratio essent frustra et otiosa fol. 140ra.

vertu est un *habitus* acquis par l'effort de l'homme. Enfin, par la considération de l'ordre même de la nature : ne serait-il pas absurde que la nature, qui a donné à chaque animal les ressources nécessaires pour parvenir à sa fin, en ait laissé dépourvu l'homme seul, le plus parfait des animaux[1] ?

L'homme est donc la cause immédiate de son propre bonheur. Mais Dieu ? Dieu, sans doute, en tant que premier être duquel tout dépend, doit être la cause première du bonheur humain. Le *Commentaire du Vatican*, en un passage qui semble inspiré de saint Thomas, s'applique à en faire la preuve[2]. Gilles d'Orléans, lui, se montre plus réservé. Les

(1) *Commentaire du Vatican :* Tertium declaratur... Item, illud quod potest inesse omnibus non orbatis per exercitium et assuefactionem est bonum causatum ab homine. Felicitas est huiusmodi, ideo, etc... Maior patet et minor patet per philosophum, quia nisi sint homines dementes possunt acquirere felicitatem, quia istos homines vocat Eustratius orbatos. — Item, illud quod dependet ex voluntate humana habet esse ab homine. Felicitas est huiusmodi, quia felicitas est operatio secundum virtutem. Modo omnis operatio secundum virtutem est in voluntate nostra, quia in voluntate nostra est operari secundum virtutem. — Item, suppono quod homo sit sufficienter instructus a natura, quia ex quo homo est species perfectissima, inconveniens esset alia esse instructa a natura et hominem non esse instructum a natura. Tunc arguitur : illud quod sufficienter est instructum a natura habet in se principium sufficiens per quod potest ire ad suam ultimam perfectionem ; modo homo est huiusmodi ; ergo homo habet in se sufficiens principium per quod potest ire ad suam ultimam perfectionem sive felicitatem, ideo, etc... *Vat. Lat. 2172*, fol. 12ra = *832*, fol. 8vb-9ra = *2173*, fol. 9vb.

Gilles d'Orléans : Ideo felicitas est a causa humana immediate, quia illud est a causa humana immediate quod est ab aliquo quod est in potestate hominis et quod subiicitur voluntati hominis. Felicitas autem est ab aliquo quod est in potestate hominis, quia, ut dicit Aristoteles, felicitas possibilis est non orbatis, id est, non corruptam naturam habentibus, vel depravatis secundum consuetudines. Et hoc potest advenire homini ex doctrina, studio et exercitio. Illa autem potentiae hominis subiacent. Et hoc similiter dicit Eustratius quod nulli volenti et ut oportet studenti impossibilis est adeptio boni, ideo etc... — Item felicitas consistit in operatione secundum virtutem, tam politica quam speculativa. Virtus autem est quid humanum, quia est in potentia hominis et subiacet voluntati hominis, homo enim ex inclinatione ad bona opera habitum virtutis acquirit, ut patet 2° huius. Ergo felicitas est a causa humana. — Item homo insufficienter intilueretur a natura, nisi haberet ea ex quibus suam perfectionem possit consequi. Natura autem non deficit in necessariis, nec abundat in superfluis. Ergo inter alia illud est necessarium homini per quod suam ultimam perfectionem homo potest consequi. Felicitas est huiusmodi. Ergo homo ex natura habet principia quibus felicitatem potest consequi, ideo etc... Item, hoc confirmat ratio praedicta, quia si natura tradidit aliis animalibus ab homine illa quibus possunt consequi suam ultimam perfectionem, cum homo sit perfectior ceteris animalibus, magis debet habere a natura illa per quae potest consequi suam ultimam perfectionem. Illud autem per quod homo potest consequi suum ultimum finem et perfectionem est ipsa felicitas. Ergo ex natura maxime homo debet habere illam, ideo etc... *Paris, Nat. Lat. 16089*, fol. 200rb.

(2) *Commentaire du Vatican :* Secundum declaratur, quia optimus finis debet correspondere optimo agenti. Hoc videmus in artibus quod quanto artes sunt excellentiores, tanto excellentiores fines inducunt, sicut finis artis militaris, scilicet victoria, est excellentior fine artis frenifactivae, quae est facere frenum, quia ars militaris est

explications de saint Thomas, qu'il connaît bien, n'ont pu l'empêcher de sentir les réticences du philosophe : qu'il existe des dons de Dieu aux hommes, ce n'est qu'une opinion probable, et, par conséquent, que le bonheur soit un don de Dieu, ce ne sera aussi qu'une conclusion probable[1].

Rien, dans tout cela, de bien nouveau. Mais, malheureusement, ni le *Commentaire du Vatican*, ni Gilles d'Orléans ne s'en tiennent là. Après nous avoir dit que Dieu peut être la cause première du bonheur humain, ils s'empressent, l'un comme l'autre, d'ajouter que, philosophiquement parlant, *il est impossible qu'il en soit la cause immédiate*, et ils en fournissent la raison : le bonheur humain nous apparaît dans le cours du temps comme quelque chose de nouveau ; or rien de nouveau ne peut procéder immédiatement de la cause première, car toute nouveauté dans l'effet implique une nouveauté dans la cause et la cause première est éternelle et immuable. Mais, bien entendu, cette conclusion ne vaut qu'au plan philosophique, et lorsqu'il s'agit du bonheur de cette vie, le seul dont parle Aristote. Quant à savoir, ajoute Gilles d'Orléans, si Dieu peut, à un autre plan, donner le bonheur à l'homme immédiatement, cela ne nous regarde pas pour l'instant. Le *Commentaire du Vatican* est plus positif : selon la foi et la vérité, dit-il, la connaissance de la cause première peut être départie immédiatement par révélation divine à quelques saints personnages, mais ce n'est pas de ce bonheur-là que parle le philosophe[2].

excellentior quam ars frenifactiva. Sed inter fines humanos, felicitas est finis nobilior. Ergo debet esse ab agente et causa nobiliori, cuiusmodi est prima causa, ideo etc... — Item, sicut se habent ista corpora inferiora ad prima corpora, sic se habet intellectus noster ad primos intellectus. Modo ista corpora inferiora recipiunt suas perfectiones a corporibus caelestibus quae sunt prima corpora. Ergo intellectus nostri inferiores debent recipere suas perfectiones ab intellectibus primis et maxime a primo intellectu, qui est prima causa. Et propter hoc dicit Philosophus quod si est aliquod donum hominibus a Deo immissum, rationabile est quod sit donum optimum, cuiusmodi est felicitas. *Vat. Lat. 2172*, fol. 11vb = *832*, fol. 8vb = *2173*, fol. 9vb. Cf. Saint Thomas, *in Eth.*, livre I^er^, leçon XIV, n^os^ 167-168.

(1) Gilles d'Orléans : Notandum tamen quod licet felicitas sit immediate ab anima, tamen probabile est quod sit mediate a causa divina, quia si aliquod bonum datur a Deo, illud quod est maximum bonum inter omnia bona maxime dabitur a Deo. Multa autem bona dari a Deo est probabile, et ideo probabile est quod felicitas sit a Deo, saltem mediate, inquantum est possibilis homini in hac vita. *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 200rb. Gilles connaît bien le commentaire de saint Thomas sur *l'Ethique*, il lui arrive de le citer littéralement (fol. 197rb, Notandum = *In Eth.*, I, V, n° 57) ou de s'y référer expressément (fol. 212va : *expositor* = Saint Thomas, *in Eth.*, IV, XIV, n° 827).

(2) *Commentaire du Vatican* (suite du texte cité p. 86, n. 2) : Hoc tamen secundum Philosophum non est immediate, sed mediate, quia secundum Philosophum a Deo nihil novum potest produci immediate, ut patet 8° *Physicorum* et 2° *De generatione*. Et hoc patet ex intentione Avicennae et Averrois. Sed felicitas est aliquod bonum de novo, ideo etc... Sed secundum fidem et veritatem aliquibus sanctis hominibus cognitio primae causae potest esse missa immediate per revelationem divinam. Sed de tali felicitate,

Ces dernières conclusions, cependant, ne se trouvent pas dans le commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*. Depuis un moment, on s'en est aperçu, nous avons cessé de le citer. C'est que, au moment décisif, son auteur a faussé compagnie à ses collègues : au lieu des amples développements de ceux-ci, il ne nous offre qu'un maigre résumé, d'où se trouve exclue la partie la plus caractéristique de leur doctrine : l'affirmation qu'il est impossible à Dieu de donner immédiatement le bonheur à l'homme, et la justification métaphysique de cette thèse. On ne lit plus chez lui que ce que l'on pouvait lire chez saint Thomas : l'affirmation qu'en fait le bonheur — sous entendez : le bonheur de cette terre — vient de Dieu, non à titre de cause immédiate, mais à titre de cause première et éloignée, tandis qu'il vient de l'homme, à titre de cause prochaine[1].

Arrêtons-nous ici un instant pour réfléchir à ce que nous apprennent les textes que nous venons d'examiner. En premier lieu, que faut-il penser de la doctrine qu'ils défendent ? Pour Mgr Grabmann, aucun doute : nous sommes en plein « averroïsme ». Rien n'y manque : affirmation d'une thèse philosophique contraire à la foi : il est impossible que Dieu soit la cause immédiate du bonheur humain ; juxtaposition à cette thèse de la vérité de foi opposée : Dieu peut être la cause immédiate du bonheur humain ; enfin, pour justifier la première thèse, appel à une autre thèse philosophique, elle-même contraire à la foi : rien de nouveau ne peut procéder immédiatement de la cause première. Peut-être cependant faudrait-il, avant de prononcer un jugement définitif, y regarder de plus près. Qu'y a-t-il ici, en effet, que nous n'ayons déjà rencontré chez saint Albert ? Que, philosophiquement parlant, le bon-

Philosophus non loquitur. *Vat. Lat. 2172*, fol. 12ra = *832*, fol. 8vb = *2173*, fol. 9vb.

Gilles d'Orléans (suite du texte cité p. 87, n. 1)... probabile est quod felicitas sit a Deo, saltem mediate, in quantum est possibilis homini in hac vita [Hoc tamen non est verum, immo immediate est a causa divina], quia felicitas est aliquid de novo additum ipsi homini. Novum autem [im]mediate reducitur in causam primam, quia novitas in effectu arguit novitatem in causam proximam, et haec novitas non cadit in causam primam immediate. Et sic patet quod felicitas immediate est a causa humana et non a Deo, in quantum scilicet est possibilis homini in hac vita. Utrum autem Deus possit homini immittere immediate felicitatem, nihil ad praesens de hoc. *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 200rb. (Les mots *hoc tamen non est verum immo immediate est a causa divina* semblent être une glose marginale, exprimant la protestation d'un lecteur soucieux d'orthodoxie ; cette glose, introduite dans le texte, a entraîné la corruption du mot *mediate* qui suivait en *immediate*).

(1) Est igitur felicitas vel a causa divina vel a causa humana. Et dico quod est et a causa divina et a causa humana. Felicitas est a causa divina sive a Deo principaliter sicut a causa prima et remota. Ipsa autem felicitas est a causa humana sicut a causa propinqua. Unde felicitas non est a Deo immediate, sed est a Deo homine cooperante. Quod apparet quia felicitas consistit in operatione humana, propter quod oportet hominem laborare sive operari si debeat dici felix. Ergo felicitas non est a Deo immediate, sed a Deo homine cooperante. Et quod felicitas sit a Deo, patet, quia Deus est causa omnium bonorum quae sunt in homine, fol. 140ra-rb.

heur humain ne puisse être un don immédiat de Dieu ? Cela, saint Albert aussi l'avait dit, dans son second *Commentaire sur l'Ethique*, et, lui aussi, il avait ajouté, à l'adresse des théologiens, ce *nihil ad nos* que Gilles d'Orléans n'a eu qu'à lui emprunter[1]. Mais — et en cela réside toute la différence qui les sépare — saint Albert n'avait pas invoqué pour appuyer cette thèse la métaphysique sur laquelle l'appuient le *Commentaire du Vatican* et Gilles d'Orléans. Métaphysique bien connue : c'est cette interprétation néo-platonicienne d'Aristote dont Proclus, par l'intermédiaire du *Liber de Causis*, et Avicenne, plus encore qu'Averroès, furent au moyen âge les propagateurs : la cause première ne produit immédiatement qu'un effet éternel et unique, la première intelligence, d'où procèdent les intelligences inférieures et finalement toute la multiplicité des êtres. Le bonheur de l'homme, lui aussi, ne pourra lui parvenir de la cause première qu'à travers cette série d'intermédiaires obligés de sa causalité. C'est à l'introduction dans notre question de cette métaphysique que se borne l'originalité — et l'« averroïsme » — de nos commentaires.

Mais faut-il dire : de nos commentaires ? Non, sans doute, et c'est la deuxième conclusion, d'histoire littéraire celle-ci, qui ressort de l'examen de nos textes : il est clair que nos trois commentaires ne font, en toute cette question, que copier, plus ou moins fidèlement, une source commune. L'on ne pourrait, en effet, expliquer autrement l'étroite parenté, d'ordre non seulement doctrinal, mais littéraire, qui lie entre eux tous nos textes. Et l'on s'explique ainsi l'erreur de perspective qui put faire dater tous nos commentaires d'avant la condamnation de 1277 : c'est leur source qui est antérieure, selon toute vraisemblance, à cette condamnation, encore qu'eux-mêmes ne l'aient utilisée qu'après elle. Ainsi s'explique-t-on aussi le cas du commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*. Esprit modéré, écrivant après la condamnation de 1277, son auteur, tout en utilisant la même source que nos deux autres commentaires, l'a soigneusement expurgée de toutes les propositions qui avaient été atteintes par cette condamnation. De là vient que l'on ne trouve plus chez lui aucune allusion à la métaphysique émanatiste, ni aucune négation de la *possibilité* pour Dieu de donner le bonheur à l'homme immédiatement.

Revenons-en maintenant à la doctrine de nos commentaires. De la thèse que nous leur avons vu soutenir découlaient, ou pouvaient sembler découler, deux conséquences, portant l'une sur l'attitude de Dieu à l'égard des hommes : Dieu exerce sur tous une causalité identique ; et l'autre sur l'attitude des hommes à l'égard de Dieu : il est inutile de prier.

La première de ces deux conclusions a été tirée formellement par le

(1) Cf. plus haut, p. 247.

Commentaire du Vatican. Toute action volontaire est, de la part de Dieu, inconcevable, car elle impliquerait en lui diversité ; l'action divine ne saurait être qu'un rayonnement de nature, toujours identique à lui-même et s'exerçant également, pour ce qui est de lui, sur tous les êtres. La diversité ne vient que de ceux-ci, qui, occupant des degrés divers dans l'échelle des êtres, reçoivent, chacun suivant son rang, la part qui leur est proportionnée de l'unique action divine. Ainsi des hommes : n'imaginons pas, de la part de Dieu, des prévenances pour tel ou tel. Non, Dieu, pour autant qu'il est en lui, s'offre également à contempler à tous, et si les uns le connaissent mieux, et sont ainsi plus heureux, l'unique raison en est qu'ils ont mieux cultivé leur intelligence et se sont ainsi disposés à le mieux percevoir[1]. Cette négation des libres initiatives de Dieu était assurément contraire à l'enseignement chrétien ; aussi notre commentaire a-t-il soin de préciser que tout cela n'est vrai que *secundum Philosophum*. Pourtant, ici encore, n'avait-il pas un garant en la personne de saint Albert ? Saint Albert, lui aussi, avait déclaré que, philosophiquement parlant, l'on ne saurait comprendre

(1) Le *Commentaire du Vatican* revient à trois reprises sur ces idées. Tout d'abord, dans sa question 7, à propos de l'adage : bonum est sui ipsius diffusivum, qu'il attribue à Proclus, il écrit : aliqui dicunt, sicut theologi, quod Deus qui est primum bonum est sui ipsius diffusivum et quantum est ex parte sua potest hoc facere in infinitum ; quia tamen non agit secundum totam suam virtutem, sed secundum formam suae voluntatis, ideo non vult agere ultra ordinem universi, quia universum periret. Tamen secundum Philosophum hoc non esset verum, quia Deus non potest agere secundum partem suae voluntatis, quia, si ita esset, tunc esset aliqua diversitas in Deo... *Vat. Lat. 2172*, fol. 3va = *832*, fol. 2vb = *2173*, 3ra. — Puis, dans sa question 35, utrum aliquis possit esse beatior vel felicior alio, il répond : felicitas essentialiter potest considerari dupliciter : uno modo ut consistit in cognitione et consideratione primae causae, et ista est felicitas proprie et intrinseca. Alio modo potest considerari felicitas, scilicet extrinseca, quae est ipsum bonum consideratum, quod est prima causa. Modo si quaeratur utrum unus homo sit felicior alio accipiendo felicitatem primo modo, dico quod sic, quia ille qui habet intellectum melius dispositum, melius et perfectius cognoscit primam causam et substantias separatas. Modo unus homo habet intellectum melius dispositum alio. Ergo unus homo perfectius cognoscet primam causam quam alius et per consequens unus erit felicior alio. Si autem accipiamus felicitatem extrinsecam, scilicet bonum primum sic contemplatum, isto modo unus homo non est felicior alio, quia primum bonum sic contemplatum, scilicet prima causa, aequaliter, quantum est ex parte sua, se habet ad omnes homines, et hoc secundum Philosophum... *Vat. Lat. 2172*, fol. 13ra = *832*, 9va-vb = *2173*, 10vb. — Enfin, dans sa question 172, utrum Deus habeat curam de hominibus et maxime de hominibus bonis et perfectis et scientibus, il reprend : Est tamen notandum quod, licet Deus magis habeat curam de uno quam de alio, ista diversitas non procedit ex parte ipsius Dei, quia in Deo nulla est diversitas. Sed ista diversitas procedit ex parte recipientium perfectionem a Deo, quia quaedam sunt quae perfectius et magis complete recipiunt perfectionem a Deo, alia autem minus complete ipsam recipiunt, et ideo ista diversitas provenit ex parte diversorum graduum in entibus. *Vat. Lat. 2172*, fol. 52vb = *832*, 43rb-va = *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 74rb. — Noter que le commentaire du ms. *Vat. Lat. 2173*, fol. 69rb-va, soutient la même théorie.

pourquoi Dieu distribuerait inégalement ses dons. Le mystère des prévenances divines était évidemment à ses yeux un mystère de foi inaccessible à la raison[1]. Seulement, et, cette fois encore, c'est la différence qui sépare notre commentaire de saint Albert, le saint n'avait pas prétendu démontrer sa conclusion en faisant appel à la métaphysique émanatiste du néo-platonisme.

L'inutilité de la prière n'est nulle part affirmée explicitement dans nos commentaires. Mais n'y est-elle pas implicitement contenue ? Gilles d'Orléans, en tête de sa question sur la cause du bonheur, citait le passage du commentaire d'Eustrate dans lequel celui-ci soulignait les conséquences pratiques du problème : le bonheur vient-il de l'homme, nous devrons nous en remettre à notre propre effort ; vient-il de Dieu, il nous faudra, alors, prier...[2]. Le *Commentaire du Vatican* a omis cette citation d'Eustrate. Mais, dès sa première question, il avait fait une remarque équivalente : d'après Socrate, disait-il, faisant allusion au *Ménon*, la vertu est un don divin, et voilà pourquoi Socrate disait que, si l'on veut que les hommes soient vertueux, il faut prier les Dieux et leur offrir des sacrifices[3]. Or, après ces remarques, Gilles d'Orléans concluait que le bonheur vient de l'homme et le *Commentaire du Vatican* que la vertu n'est pas un don des Dieux... La conclusion ne s'imposait-elle pas ? Mais, une fois de plus, il nous faut observer que les mêmes remarques s'appliquent à saint Albert, dont le passage du *Commentaire du Vatican* que nous venons de relever n'est qu'une citation[4]. Aurait-il nié lui aussi, au plan philosophique, la nécessité de la prière ? Mais, dira-t-on, n'est-ce pas aller un peu vite en besogne que de déduire, sans plus ample examen, cette négation de la position prise par nos maîtres sur la cause du bonheur ? N'admettent-ils pas que Dieu en est

(1) Cf. plus haut, p. 247.

(2) Gilles d'Orléans : Notandum illud quod Eustratius scribit quod utile est considerare dubitationem illam, utrum scilicet felicitas sit a causa divina vel humana, quia ex determinatione huius quaestionis sciemus quomodo debemus nos habere ad acquisitionem felicitatis. Quia, si sit a causa humana, tunc studendum est ut bene esse nobiscum fiat, ne ipso privati miseri finiamus vitam. Si autem sit a Deo, tunc agendum est aliter, quia tunc oportet orare ad Deum et extendere se ad hunc qui dat esse ut habeatur bene esse. Si autem sit a fortuna, tunc totaliter committendum est se ipsi fortunae, ut dicit Eustratius. *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 200rb.

(3) *Commentaire du Vatican*, qu. 1, obj. 5 : Socrates... dicebat quod virtus non erat scibilis nec discibilis, immo a Deo erat virtus immissa et ideo dicebat quod rogandum erat et sacrificandum diis ut homines essent virtuosi. *Vat. Lat. 2172*, fol. 1va = *832*, 1rb = *2173*, 1va.

(4) Voici ce texte de saint Albert, dans son second commentaire sur l'*Ethique* : propter rationes inductas Socrati placuit, quod virtus nec discibilis, nec assuescibilis sit, sed sit donum deorum... Propter quod etiam sacra et orationes instituit : eo quod dixit ista non immobiliter, sed potius elective consistere in voluntate deorum, livre Ier, traité 1, ch. II, B., 7, 4. Saint Albert est encore revenu plus loin sur cette idée, cf. plus haut, p. 247.

la cause médiate ? Sans doute, et l'on s'explique ainsi qu'ils n'aient eu aucune peine à admettre, à tout le moins, la nécessité, de droit naturel, du sacrifice, par lequel l'homme, reconnaît ce qu'il doit à Dieu. Encore faut-il noter qu'il leur faut nécessairement ajouter : et aux substances séparées, en quoi ils s'opposent, une fois de plus, par suite de leur métaphysique émanatiste, à la théologie[1]. Mais n'en allait-il pas autrement de la prière de demande ? Si la causalité qu'exerce la cause première est nécessaire et toujours identique à elle-même, pourquoi prier ? La question pouvait faire difficulté, et l'on comprend qu'un esprit, pressé ou malveillant, ait pu attribuer à nos maîtres la conclusion *Quod non est orandum*[2].

b) — *L'homme peut trouver en cette vie le bonheur parfait.*

Après le commentaire du chapitre X, nos commentaires devaient aborder l'explication du chapitre XI du premier livre de l'*Ethique* et là, ils devaient naturellement rencontrer la question déjà devenue classique : l'homme peut-il être heureux en cette vie ? Pourtant, cette question Gilles d'Orléans et le commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698* l'ont évitée, et nous ne la trouvons explicitement posée que dans le *Commentaire du Vatican*, dont elle forme la question 34 : *utrum aliquis homo in hac vita existens possit dici felix, vel quod expectet mortem ad hoc ut iudicetur felix, sicut voluit Solon* ? Mais, si elle ne nous a été conservée que par un seul témoin, cette question n'en est pas moins du plus haut intérêt : nous allons y voir l'aristotélisme intégral rompre ouvertement avec la solution du problème qu'avait proposée saint Thomas.

La réponse de notre commentaire tient, en effet, en deux thèses. La première rejette, an plan philosophique, la solution thomiste : selon saint Thomas, le bonheur de cette vie, dont parle Aristote, existe certes, mais c'est, de l'aveu même d'Aristote, un bonheur *imparfait ;* contre cette restriction, notre commentaire s'insurge : je dis, déclare-t-il, que l'homme peut être heureux en cette vie d'un bonheur humain, et j'entends bien dire, d'un bonheur humain *parfait*, pour autant qu'il est possible en cette vie. Mais, et c'est sa seconde thèse, ce qu'il rejette au plan philosophique, notre commentaire l'accepte au plan théologique : deuxièmement, je dis que, selon la foi et selon la vérité, le bonheur de

(1) *Commentaire du Vatican*, qu. 127 : utrum sacrificare diis sit naturale, *Vat. Lat. 2172*, fol. 39rb = *832*, 32va = *2173*, 39ra, et comparez saint Thomas, II, II, 85, 1 et 2.

(2) Cf., plus loin, p. 145. — L'on sait qu'en fait Avicenne avait maintenu la nécessité de la prière, cf. Louis Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne*, dans la *Revue Thomiste*, 45 (1939), pp. 720-724 : providence et prière. Rien n'autorise à penser que nos aristotéliciens intégraux aient tiré la conclusion contraire.

l'homme en cette vie n'est point parfait, et que c'est seulement après la mort que l'homme possède le bonheur parfait[1].

Pourquoi donc notre commentaire rejette-t-il si vivement, au plan philosophique, la doctrine thomiste de la *beatitudo imperfecta* ? La raison en est simple. C'est que, étant donné que le philosophe, en tant que tel, n'a pas à envisager d'autre bonheur que celui de cette vie — nous allons y revenir dans un instant — admettre que le bonheur de cette vie n'est pas dans son ordre un bonheur parfait, ce serait admettre que l'homme ne peut pas, philosophiquement parlant, atteindre sa fin ultime. Or la raison dit tout le contraire : l'animal le plus parfait de tous doit posséder le pouvoir d'acquérir sa fin ultime ; or l'homme est le plus parfait de tous les animaux, et sa fin ultime, c'est son bonheur. L'homme doit donc pouvoir acquérir son bonheur, et un bonheur parfait dans son ordre. Tous les philosophes, là-dessus, sont d'accord. Saint Thomas a donc eu tort, quand il a voulu faire dire à Aristote autre chose. La fameuse formule du philosophe, *bienheureux comme des hommes* ne veut pas dire que le bonheur de cette vie réalise *imparfaitement* le concept de bonheur, mais bien qu'il réalise *parfaitement* le concept d'un bonheur *humain*, tel qu'il est possible à des hommes en cette vie[2]. Un tel bonheur, en effet, contrairement à ce que pensait saint Thomas, ne requiert pas une immuabilité totale, ni une totale absence de maux, mais seulement une immuabilité relative et l'absence de maux excessifs[3].

(1) Sed dico quod in hac vita aliquis homo potest esse felix felicitate humana, perfecta etiam, secundum quod est possibile in hac vita. — Secundo dico quod secundum fidem et veritatem felicitas hominis in hac vita non est perfecta, immo post mortem, tunc habet homo perfectam felicitatem. *Vat. Lat. 2172*, fol. 12va = *832*, 9rb = *2173*, 10rb ; question résumée dans *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 11ra.

(2) Primum declaratur sic, et in hoc concordant omnes philosophi : quia illud quod est perfectissimum inter omnia animalia debet habere potentiam acquirendi suum finem ultimum. Modo homo inter omnia animalia est perfectior et finis ultimus eius est sua felicitas. Ergo possibile est hominem suam felicitatem acquirere secundum quod est possibile in hac vita, quia aliter non esset homo perfectus, et hoc dicit philosophus, notabiliter in fine illius capituli. Unde dicit ibi quod loquitur de felicitate secundum quod homines possunt dici felices et ut est possibile felicitatem naturae humanae inesse in hac vita. Et in hoc omnes philosophi concordant. *Vat. Lat. 2172*, fol. 12va = *832*, 9rb = *2173*, 10rb.

(3) C'est ce que disent les réponses à la première et à la deuxième objections ; nous citons d'abord les objections, ensuite les réponses : Arguitur quod nullus in hac vita existens sit felix, quia felicitas est bonum intransmutabile. Sed quicquid homo habet in hac vita est transmutabile, ergo, etc. — Item, ille qui est infortunatus non potest dici felix. Modo omnes qui sunt in hac vita possunt esse infortunati et mala infortunia possunt circa ipsos accidere et quantum ad amicos, et quantum ad divitias, quare, etc. — Ad primam, cum dicitur : felicitas humana est bonum intransmutabile, verum est, eo modo quo dictum est in alia questione ; non enim simpliciter est intransmutabilis, sed est de difficili transmutabilis. — Ad aliam, cum dicitur : ille qui est infortunatus non potest dici felix, dico quod verum est quod cui accidunt multa infor-

Reste pourtant que, si elle ne vaut pas au plan philosophique, la doctrine de saint Thomas garde sa valeur au plan théologique. Parfait dans son ordre, le bonheur de cette vie n'est pas pour autant parfait purement et simplement. Le bonheur purement et simplement parfait, ce ne pourra être que le bonheur de l'autre vie, et l'argumentation de saint Thomas ici retrouve toute sa valeur : seul, le bonheur de l'autre vie est un bonheur pur, sans aucun mélange de misère, et seul il est immuable. Mais, tout cela, nous ne le savons que par la foi[1].

Peut-être serait-on tenté, à première vue, de ne voir en tout ceci

tunia, si subdatur illis ita quod devincatur et deviet a via rationis, felicitas istius corrumpitur et tunc amplius non est felix. Tamen prius bene erat felix. Sed si aliqua pauca infortunia alicui felici occurant, adhuc potest dici felix, quia propter talia non mutabitur a sua felicitate, quia resistet eis ut virilis, et tunc comprobatur. Unde sicut dicit Philosophus : bonus enim comprobatur in adversitatibus. Unde quando homo est in prosperitatibus non potest apparere utrum sit habituatus vel non, quia fortuna sibi arridet. Sed quando est in adversitatibus, comprobatur. Unde potest videri utrum sit bonus et habituatus vel non, quia si sit habituatus ut virilis resistit nec devincitur. Et cum dicitur quod multa infortunia accidunt circa homines, verum est, et ideo volo quod circa quemlibet hominem potest transmutari. Tamen, hoc non obstante, potest dici felix, quia felicitas non est omnino intransmutabilis, sed est de difficili transmutabilis. *Vat. Lat. 2172*, fol. 12vb = *832*, 9va = *2173*, 10va. — L'auteur renvoie à sa question 33, utrum felicitas sit transmutabilis ? La question correspondante de Gilles d'Orléans, qu. 26 : utrum felicitas humana sit transmutabilis, contient la même doctrine.

(1) Secundum declaratur, scilicet quod licet talis felicitas insit homini in hac vita, tamen simpliciter perfecta felicitas non potest homini inesse in hac vita, sed magis post mortem, quia illa felicitas est simpliciter perfecta in homine, quae non potest ab eo auferri et quae eius appetitum satiat et quae nulli malitiae et nulli dolori vel tristitiae potest esse coniuncta sive admixta. Modo felicitas hominis in hac vita mullis tristitiis potest esse admixta propter multa infortunia potentia accidere circa felicem, quamvis etiam sua felicitas non mutetur, quia felix non est insensibilis, ut Philosophus dicit. Sed felicitas hominis post mortem nulli tristitiae nec dolori est admixta et illa sufficienter terminat appetitum. Ergo ista felicitas est simpliciter perfecta et non illa in vita ista. — Item, illa felicitas est simpliciter perfecta quae nullo modo potest transmutari. Modo talis felicitas quae nullo modo potest transmutari non inest homini in hac vita, quia omnis felicitas quae inest homini in hac vita est transmutabilis, ut visum est in alia quaestione. Ergo ista non est simpliciter perfecta, sed magis illa quam habet post mortem, quando praemiatur de benefactis, ista est simpliciter perfecta. Probatio minoris : quia perfecta felicitas hominis consistit in perfecta cognitione primae causae ; modo cum aliquis perfecte cognoscit primam causam, non divertit ab illa cognitione, quia ista est iucundissima et delectabilissima, et ista vita est post mortem. Et sicut ista vita post mortem est delectabilissima et iucundissima, si aliquis benefecerit, ita etiam illa vita post mortem, si aliquis malefecerit, est tristissima et pessima. Unde per oppositum quanto felicitas illa post mortem est optima et nobilissima quam quaecumque felicitas in hac vita, ita miseria post mortem est peior sine comparatione quacumque miseria in hac vita. *Vat. Lat. 2172*, fol. 12va-vb = *832*, 9rb-va = *2173*, 10rb-va.

Ces deux arguments, que l'auteur accepte ici, au plan de la foi, et qu'il rejetait, il y a un instant, au plan de la philosophie (cf. note précédente) sont ceux de saint Thomas, dans sa question : utrum aliquis in hac vita possit esse beatus, I, II, 5, 3.

qu'une querelle de mots. Qu'importe que l'on distingue, comme le faisait saint Thomas, *beatitudo imperfecta* et *beatitudo perfecta*, ou, comme le fait notre commentaire, bonheur parfait dans son ordre et bonheur parfait *simpliciter* ? Il importe beaucoup, car, dans le premier cas, l'imperfection même du bonheur de cette vie constitue un appel vers l'au-delà, tandis que dans le second, sa perfection enferme l'homme dans ses horizons terrestres. D'un côté, nous avons une philosophie de l'inquiétude chrétienne, et de l'autre, une philosophie de l'humanisme grec. En dépit des gloses de saint Thomas, c'est donc l'esprit de l'*Ethique* aristotélicienne qu'a retrouvé l'aristotélisme intégral.

c) — *Aristote n'a pas nié le bonheur de l'autre vie.*

Pourtant, le *Commentaire du Vatican* n'a pas poussé jusqu'au bout sa réaction : à la suite de saint Albert et de saint Thomas, il continue à penser qu'Aristote n'a pas nié expressément le bonheur de l'autre vie[1]. C'est que, comme saint Thomas, il acceptait l'exégèse albertinienne des textes du chapitre XI du premier livre de l'*Ethique* où s'exprimait cette négation. Dans sa question 36, *utrum fortunae et infortunia amicorum redundent in mortuos*, il ne fait que reprendre les explications de la question parallèle d'Albert. Est-ce que les heurs et malheurs de leurs amis ont quelque retentissement sur le sort des morts ? La réponse tient en deux points : premièrement, les heurs et malheurs des amis ne peuvent avoir pour effet de changer le sort des morts. Il faudrait, en effet, pour cela qu'ils amènent un changement dans une opération personnelle de ces morts, puisque le bonheur est une opération. Or, les morts n'ont aucune opération. Négation de l'immortalité de l'âme et du bonheur de l'autre vie ? Pas du tout, car il ne s'agit là que de la félicité mondaine, telle que les morts l'ont eue en cette vie. C'est la seule dont parle le philosophe, et c'est celle-là qu'il n'est plus possible de changer. Et cela n'empêche point que, selon la foi et la vérité, les aumônes et les prières de leurs amis ne contribuent au bonheur des morts. Voici donc un premier point : les heurs et malheurs de leurs amis ne peuvent changer le sort des morts. Voici maintenant le deuxième : les heurs et malheurs de leurs amis ont un certain retentissement sur le sort des morts, mais suivant un type d'être ténu et fragile. En effet, les heurs et malheurs de leurs amis retentissent sur les morts suivant le mode d'être que possèdent les morts. Or les morts n'existent que dans la mémoire des hommes, par conséquent les heurs et malheurs de leurs amis ne retentissent sur eux que suivant ce mode

(1) Quidam philosophi, sicut Averroys et multi alii, non posuerunt aliam felicitatem nisi illam quae est in hac vita. Sed Avicenna et Algazel, qui fuerunt Iudaei, bene posuerunt aliam felicitatem in alia vita, nec etiam philosophus videtur expresse negare eam. *Vat. Lat. 2172*, fol. 12va = *832*, 9rb = *2173*, 10rb.

d'être. Or ce mode d'être, à savoir l'existence dans la mémoire des hommes, est extrêmement débile et fragile. La conclusion suit. Expliquons-nous : les heurs et malheurs de leurs amis n'affectent en rien les morts en eux-mêmes ; mais ils rendent le bonheur que les morts ont possédé lorsqu'ils vivaient plus ou moins célèbre dans la mémoire des hommes. Tout ceci *secundum Philosophum*[1].

Tout ceci, en réalité, était *secundum Albertum*, et c'est ce qui explique que le commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*, si prudent, n'ait pas hésité à le répéter à son tour. Lui aussi se demande *utrum bona vel mala sive eufortunia vel infortunia amicorum redundent ad mortuos coniunctos vel ad parentes vel amicos* ? Et lui aussi répond que le philosophe ne nous parle pas ici du mort en tant qu'il vit par son âme. Encore, en effet, qu'il soit vrai que le mort vive par son âme, ce n'est pas là quelque chose qui soit, pour nous, très apparent. L'activité de l'âme séparée ne se manifeste ni en nous, ni en rien de ce qui nous entoure. Parler du mort en tant qu'il vit par son âme, ce n'est donc pas très philosophique, puisque la philosophie n'a pour domaine que les vérités qui nous proviennent par l'intermédiaire des sens. Voilà pourquoi le philosophe n'a pas à se préoccuper de l'état de l'âme séparée, ni du mort en tant qu'il

(1) Ad istam quaestionem dico tria : Primum, quod bona vel mala accidentia circa amicos et successores non redundant in mortuos ita quod faciunt aliquam transmutationem circa felicitatem vel miseriam mortuorum. — Secundo dico quod aliqualiter ista mala vel bona accidentia circa amicos redundant aliqualiter in mortuos quantum ad aliquod esse debile et fragile... Primum declaratur sic : quia illud non potest redundare in mortuos ita quod transmutat felicitatem eorum quod non potest circa mortuos aliquam operationem immutare. Modo fortunae et infortunia amicorum nullam operationem possunt immutare circa mortuos, ideo etc. Maior patet, quia felicitas et miseria consistunt circa operationes. Minor patet, quia mortui non habent operationem aliquam, quia segregati sunt ab hac vita. Et hoc dico secundum Philosophum. Tamen secundum fidem et veritatem eleemosynae et orationes amicorum bene faciunt ad felicitatem amicorum mortuorum. Tamen quo ad felicitatem mundanam quam habuerunt in hac vita, sic bona vel mala vivorum non redundant in mortuos. — Secundum declaratur, quia modo illo redundant fortunae et infortunia amicorum circa mortuos quomodo mortui habent esse in vita. Modo mortui existunt in vita solum in memoriis hominum et ideo quo ad tale esse solum fortunae et infortunia amicorum redundant in mortuos. Modo istud esse, scilicet esse in memoria hominum, est valde debile et fragile. Et ideo dicit Philosophus quod fortunae et infortunia amicorum non sunt talia quod possint de mortuo misero facere felicem nec de felice miserum, quia non immutant felicitatem vel miseriam mortuorum, sed solum faciunt felicitatem mortuorum magis celebrem vel minus celebrem in memoria hominum. Unde Philosophus dicit in littera quod fortunae et infortunia amicorum minus afficiunt et se habent ad ipsos mortuos quam se habeant gesta poetica quae narrantur in praesenti ad vivos, quia illa gesta poetica quae narrantur ad vivos aliquam affectionem circa vivos faciunt, sed facta vivorum nullam affectionem faciunt circa mortuos. Et hoc secundum Philosophum. *Vat. Lat. 2172*, fol. 13ra-rb = *832*, 9vb = *2173*. 10vb-11ra (j'ai omis le troisième point, qui est hors du sujet : il concerne l'influence du sort des amis sur le bonheur des vivants).

vit par son âme : cela dépasse la raison. Le philosophe ne nous parle donc que du mort en tant que mort, et en tant qu'il a encore part aux actes de la vie présente, c'est-à-dire en tant qu'il vit dans la mémoire et les conversations des hommes : ainsi s'expliquent toutes ses positions[1].

d) — *Pourquoi le philosophe ne parle-t-il pas du bonheur de l'autre vie ?*

Il est donc certain, et nos commentaires se plaisent à nous le répéter, que le philosophe se cantonne strictement dans le bonheur de cette vie et n'a pas à envisager le bonheur de l'autre vie[2]. Mais quelle en est la raison ? Déjà le commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698* nous l'a laissé entrevoir : c'est là quelque chose qui dépasse la raison, *hoc enim est supra rationem*, écrivait-il. Le *Commentaire du Vatican*, dans sa question 37, *utrum anima post mortem possit habere aliquam operationem*, va confirmer cette position. Dès l'abord, en effet, cette question, pour lui, se dédouble. Y a-t-il une opération de l'âme après la mort, voici une première question ; mais peut-on connaître cette opération par la philosophie, en voici une deuxième... Et, du coup, nous nous retrouvons en pays connu : cette question, c'est la question même de saint Albert dans son *Cours sur l'Ethique, utrum status qui est post mortem possit sciri per philosophiam*. C'est en effet de saint Albert que va s'inspirer notre commentaire, et parfois presque littéralement[3].

La question commence par faire le point des opinions qui ont cours en la matière. Il y a divergence, déclare-t-elle, entre la position de cer-

(1) *Paris Nat. Lat. 14698*, fol 141ra.

(2) Cf. par exemple, *Commentaire du Vatican*, qu. 33... quantum ad felicitatem in hac vita : de ista enim loquor. *Vat. Lat. 2172*, fol. 12ra (*non loquor*) = *832*, 9ra = *2173*, 10ra. — Gilles d'Orléans, qu. 20, ad 2 : aut Boetius loquitur de felicitate post hanc vitam, aut in hac vita ; si primo modo, nihil ad praesens. *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 199rb ; qu. 26 : illa felicitas quae est in patria est per se intransmutabilis et de illa non loquimur, immo solum de felicitate quae est homini possibilis in hac vita..., fol. 200 va.

(3) Je cite à titre de preuve de cette dépendance, l'objection à la seconde partie de la question, avec sa réponse : Deinde ostenditur quod talis operatio quam habet anima post mortem debeat sciri per philosophiam, quia illud quod est determinatum a philosophis habet sciri ex philosophia. Modo operationes quaedam animae postquam separata est a corpore sunt determinatae a philosophis. Unde Plato in Timaeo dicit quod anima exuta a corpore redit ad stellas compares. Similiter etiam Algazel in fine suae Metaphysicae tractat de felicitate animae post mortem. Et etiam Isaac tractat de operationibus animae postquam exuta est a corpore. Ergo ex quo philosophi naturales sunt locuti de ista operatione animae post mortem, videtur quod debeat sciri talis operatio per philosophiam. — Ad aliam, cum dicitur : illud quod est determinatum a philosophis debet sciri ex philosophia, modo philosophi de ista operatione determinaverunt, sicut Plato etc., dico quod Plato non determinavit nec dixit hoc, scilicet quod anima post eius separationem a corpore rediret ad stellas compares, secundum opinionem propriam, sed hoc dixit secundum opinionem quorumdam Hesiodistarum. Et quando dicitur quod Algazel et Isaac de hoc determinaverunt, dicendum quod illi fuerunt

tains philosophes et la foi chrétienne. En effet, Averroès tient que chaque homme n'a pas son intellect à lui, mais qu'il y a un seul intellect pour tous les hommes, de même qu'il n'y a qu'un seul soleil qui illumine toutes les couleurs et une seule matière qui reçoit toutes les formes. Ainsi, selon lui, l'âme de chaque individu, après la mort de celui-ci, n'a plus d'opération dans cet individu, mais elle continue à exercer une opération dans un autre individu. Elle est, en effet, toujours conjointe par son opération à un individu de l'espèce humaine, car, selon Averroès, cette espèce est éternelle. Aussi, après la mort d'un individu, l'intellect, bien qu'il n'intellige plus en cet individu, intellige cependant en un autre. La position d'Averroès est ainsi contraire à la foi chrétienne. Mais, ce qui est plus grave, il semble bien que, même selon le philosophe, l'âme, après la mort n'ait plus d'opération — ou, tout au moins, qu'elle n'ait plus d'opération du type de celle qu'elle avait en cette vie. Car cette opération de l'âme après la mort ne pourrait être que l'intellection. Or, selon le philosophe, l'âme ne peut plus alors intelliger, puisque l'intellection en nous dépend des phantasmes, et que l'âme après la mort n'a plus de phantasmes à sa disposition[1].

Telles sont donc les positions des philosophes. Mais, selon la foi et la vérité, il faut dire, premièrement que l'âme a une opération après la mort ; deuxièmement, que cette opération de l'âme après la mort ne peut pas être connue par la philosophie[2].

Iudaei et habuerunt legem et non determinaverunt de ista operatione quia acceperant hoc ex philosophia, sed ex lege Mosaica sibi data hoc determinaverunt, et non per humanam inventionem. *Vat. Lat. 2172*, fol. 13rb-va et 13vb ; *832*, fol. 10ra et 10rb ; *2173*, fol. 11ra et 11rb-va ; cf. plus haut, p. 260, n. 2.

(1) De ista quaestione sunt diversae viae quorumdam philosophorum et fidei christianae. Quia secundum Averroym, qui ponit quod quilibet homo non habet suum intellectum, sed ponit unum intellectum in omnibus hominibus, sicut unus sol illuminat omnes colores et sicut una est materia recipiens omnes formas, iste diceret quod anima alicuius hominis post mortem non habet aliquam operationem in isto homine, tamen in alio homine bene haberet aliquam operationem, quia coniuncta est semper cum aliquo homine secundum operationem, quia species humana est aeterna secundum ipsum, et ideo licet intellectus non intelligat in isto post mortem, tamen intelligit in alio. — Etiam secundum Philosophum videtur quod anima post mortem non habeat operationem, saltem qualem habebat in hac vita, quia si esset aliqua operatio animae post mortem, illa esset intelligere, quia, sicut dicit Philosophus prooemio de Anima, intelligere maxime assimilatur proprie ipsi animae. Modo anima post mortem secundum Philosophum non potest intelligere, quia omnis nostra intellectio ex fantasmatibus dependet. Modo post mortem anima non potest intelligere ex fantasmatibus nec ea considerare, quia fantasia corrupta est, et ideo anima post mortem non potest intelligere nec per consequens operatio animae post mortem erit scibilis per philosophiam. *Vat. Lat. 2172*, fol. 13va = *832*, 10ra = *2173*, 11ra-rb.

(2) Tunc secundum fidem et veritatem duo sunt dicenda ad questionem. Primum est quod anima post mortem habet aliquam operationem : secundum est quod ista operatio animae post mortem non est scibilis nobis secundum philosophiam. *Vat. Lat. 2172*, 13va = *832*, 10ra = *2173*, 11rb.

Prouvons d'abord le premier point. Je tiens pour acquis, déclare tout d'abord notre commentaire, je tiens pour acquis que chaque homme possède son intellect propre — cela, en effet, est requis à la perfection humaine — et je le tiens pour acquis à la suite des explications qui ont été fournies sur ce point à propos du *De Anima*. Ainsi notre commentateur rejette résolument l'enseignement d'Averroès, et il nous apprend que, dans un commentaire qu'il avait écrit sur le *De Anima*, il l'avait combattu *ex professo*. Je tiens également pour acquis, continue-t-il, que, selon le mot du philosophe, l'âme est incorruptible et perpétuelle. Or tout être possède une opération. Donc l'âme séparée, après la mort, possède une opération. Et cela, c'est l'enseignement exprès d'Aristote. Maintenant, quelle est cette opération ? Cela, Aristote ne nous l'a point dit, parce qu'il ne pouvait pas le savoir. Tout ce qu'il a pu faire, comme nous l'avons vu, c'est de nous dire ce que cette opération n'était pas, à savoir qu'elle n'était pas du même type que l'opération de l'âme en cette vie. C'est là, en effet, toute la portée de l'argument que nous avons cité tout à l'heure. Mais nous savons, nous, que cette opération est de contempler la cause première, et que l'âme le fera, non à partir des phantasmes, mais grâce à une influence divine et grâce à une révélation qui lui viendra d'une intelligence supérieure. Mais un tel mode d'opération n'est pas d'ordre naturel[1].

Prouvons maintenant le deuxième point, à savoir qu'il nous est impossible de connaître cette opération de l'âme après la mort par la philosophie. Nous ne pouvons rien connaître par la philosophie, sinon ce qui tire son origine des sensibles. Or, nous ne pouvons connaître l'opération de l'âme après la mort à partir des sensibles, car nous ne la percevons ni par la vue, ni par l'ouïe, et d'ailleurs, nul n'est revenu, après la mort, pour nous raconter ce qu'il avait fait après la séparation de son âme et de son corps. Donc nous ne pouvons connaître une telle opéra-

(1) Primum declaratur sic. Quia suppono quod quilibet homo habet intellectum suum, quia illud pertinet ad perfectionem humanam. Et istud suppono ex declaratis in libro *De Anima*. Modo suppono aliud dictum Philosophi quod anima est incorruptibilis et perpetua. Tunc ergo anima cuiuslibet hominis post mortem remanet, quia est incorruptibilis et perpetua. Modo cuiuslibet entis quod est in natura necesse est esse aliquam operationem. Ergo animae separatae a corpore post mortem necesse est esse aliquam operationem. Sed quae est illa operatio, Philosophus de hoc non determinavit, quia non potuit sibi apparere ex sensibilibus quae sit illa operatio. Et dico quod anima separata a corpore non intelligit eo modo quo intelligebat quando erat coniuncta corpori, quia anima coniuncta corpori non intelligit nisi ex fantasmatibus et ex sensatis et imaginatis. Modo anima separata a corpore non est coniuncta cum fantasia. Ergo non potest habere eundem modum operandi post separationem eius a corpore et ante, quando erat coniuncta corpori. Et quae est ergo sua operatio post mortem ? Dico quod sua operatio est contemplari primam causam, et istud faciet non ex sensatis, sed per influentiam divinam vel per revelationem a superiori intelligentia, et iste **modus operandi non est phisicus** (*ibid.*).

tion par la philosophie, et voilà pourquoi les philosophes n'en ont point parlé. Très bien, dira-t-on, mais alors, comment la connaissons-nous ? Je réponds que nous la connaissons par les saints et les hommes divins, auxquels elle a été révélée par la grâce[1].

C'est de la même manière qu'il faudra résoudre deux problèmes connexes : en premier lieu, l'âme séparée connaît-elle ce qui se passe ici-bas ? Non, à moins que ce ne soit par influence de la cause première ou par révélation, car les choses d'ici-bas ne peuvent être connues qu'à partir des sensibles, et l'âme séparée ne connaît plus de cette manière[2]. En second lieu, peut-on connaître par la philosophie la résurrection des morts ? Avicenne l'a cru. Il a prétendu que cette résurrection des morts était un phénomène naturel, et, en conséquence, il a voulu en prouver rationnellement l'existence. Mais la raison qu'il apporte ne vaut pas, et ici encore notre commentateur nous renvoie à la preuve qu'il en a donnée dans son commentaire du *De Anima*. Certes, il est bien vrai que les morts ressusciteront. Mais nous le savons par la foi, et non par l'examen de la nature, car cette résurrection sera produite, non par les forces de la nature, mais par la volonté de Dieu[3].

(1) Secundum declaratur, scilicet quod ista operatio animae post mortem non est a nobis scibilis per philosophiam, quia nihil potest sciri a nobis per philosophiam nisi illud quod habet ortum ex sensibilibus. Modo ex sensibilibus non possumus cognoscere istam operationem animae post mortem, quia istam operationem non percipimus nec visu nec auditu ; etiam quia nullus post mortem redit ad nos ut narret facta sua post separationem animae a corpore. Ergo talis operatio non est a nobis scibilis per philosophiam. Et si quaeras : quomodo ergo scitur ista operatio ? Dico quod per sanctos et homines divinos, quibus revelatur per gratiam. Unde ex inventione humana impossibile est scire istam operationem, et ideo philosophi de ista operatione animae post mortem non determinaverunt. *Vat. Lat. 2172*, 13va-vb = *832*, 10ra-rb = *2173*, 11rb.

(2) Sed si quaeras utrum anima separata a corpore intelligat illa quae sunt hic inferius, dicerem quod non, nisi per influentiam primae causae vel per revelationem aliquam, quia ista non sunt nata cognosci nisi ex sensatis. Modo intellectus post eius separationem a corpore nihil intelligit ex sensatis. *Vat. Lat. 2172*, 13vb = *832*, 10rb = *2173*, 11rb.

(3) Verum est quod Avicenna voluit quod per naturam etiam habeat esse resurrectio mortuorum, propter quandam rationem prius tactam, quia aliquid non potest esse perpetue sine sua operatione. Ergo cum anima est separata a corpore non poterit esse perpetue sine sua operatione, quae est intelligere. Modo non potest intelligere nisi in corpore. Ideo necesse est per naturam quod anima revertatur corpori et revivat, et quod sit resurrectio mortuorum. Sed bene verum est per fidem quod erit ista resurrectio mortuorum, non tamen per naturam. Et ratio illa quam adducit Avicenna soluta est supra librum *De Anima*. Quia intelligere quod est operatio animae post mortem non est eodem modo sicut in vita et ideo anima separata a corpore bene habet aliquam operationem, licet non talem qualem prius. Etiam secundum Avicennam mundus est perpetuus, et ideo cum homines fuerunt mortui in distinctis temporibus et una revolutio primi mobilis sit completa in 336 millibus annorum, cum ista revolutio terminetur in qualibet die, ex quo mundus est ab aeterno, oporteret tunc quod in qualibet die resurgerent mortui, quod apparet esse falsum. Et ideo ista resurrectio mortuorum non erit per naturam, sed per divinam voluntatem. *Vat. Lat. 2172*, 13vb = *832*, 10rb = *2173*, 11rb-11va.

Nous reconnaissons ici dans ses grandes lignes la doctrine de saint Albert dans son *Cours sur l'Ethique*. Mais cette doctrine n'était-elle pas alors depuis longtemps dépassée, et saint Albert lui-même, mieux éclairé par le développement de la controverse averroïste, ne l'avait-il pas rétractée ? Assurément, mais c'est ici que nous allons pouvoir mesurer ce qui sépare notre commentateur d'un esprit comme Siger de Brabant. Siger, lui aussi, au chapitre VI de ses *Quaestiones de Anima intellectiva*, avait fait sienne la doctrine du *Cours* d'Albert. Les philosophes, disait-il, ne peuvent rien savoir de l'état de l'âme séparée, pas même si cette séparation est totale ; d'autres pourtant — les prophètes — le peuvent, et ce sont eux qui nous ont appris ce que nous en savons. C'était la doctrine d'Albert, mais Siger, non content de la reproduire dans son intégrité, d'un mot, la dénaturait : rien que de *naturel*, précisait-il, à la suite d'Avicenne, dans cette connaissance prophétique, ce qui était nier le caractère *surnaturel* de la révélation chrétienne[1]. Tout autre est

(1) Siger de Brabant, *Quaestiones de Anima intellectiva*, c. VI, éd. Mandonnet, *Siger de Brabant*, textes inédits, Louvain, 1908, pp. 163-164. — On sait à quelles disputes a donné lieu ce texte. Le P. Mandonnet l'avait compris totalement à contre-sens : les prophètes seraient des philosophes supérieurs, tels que Siger et ses pareils (*Siger de Brabant*, étude critique, 2e éd., Louvain, 1911, p. 151). M. Van Steenberghen a bien vu que par ce mot de « prophètes », Siger désigne les témoins de la révélation surnaturelle (*Les Œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, 1938, p. 173). Mais le P. Salman a contesté cette interprétation en s'appuyant sur le mot *naturaliter* du texte de Siger : nihil prohibet *naturaliter* homines quosdam propheticos quorumdam cognitionem habere, ad quae communis ratio hominum non ascendit..., et M. Van Steenberghen a eu le tort dans sa réplique de contester à son tour la valeur du mot *naturaliter* qui, selon lui, ne s'opposerait pas à *supernaturaliter* et signifierait seulement *normalement* (*Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, Louvain, 1942, pp. 685-686). L'explication du passage se trouve pourtant dans le *De erroribus Philosophorum* de Gilles de Rome. L'on y lit, en effet, parmi les erreurs d'Avicenne : ulterius erravit circa prophetiam. Bene enim dicit circa prophetiam in eo quod voluit prophetam esse altiorem non prophetis ; et quod propheta audit verbum divinum et quod videt, vel saltem videre potest, angelos transfiguratos coram se, in forma qua videri possunt. Sed male dixit, quia visus est dicere prophetiam esse *naturalem*, et voluit quod secundum ordinem quem habet anima nostra ad animos supercoelestes, et ab intelligentia ultima derivatur ad nos prophetia. Ulterius erravit circa orationes, elemosynas et litanias, volens talia esse proficua hominibus, eo quod Deo cura sit de rebus, in quo bene dixit ; sed male sensit, quia voluit talia comprehendi *sub ordine naturae*, quod falsum est ; quia cum talia nos ordinent ad beatitudinem *supernaturalem*, reducuntur *in ordinem gratiae* (éd. Mandonnet, *Siger de Brabant*, textes inédits, pp. 13-14). Les mots que j'ai soulignés ne laissent aucun doute sur le sens du mot *naturaliter* dans le texte de Siger : il s'oppose bien à *supernaturaliter*, contrairement à ce que pense M. Van Steenberghen. Mais il ne s'ensuit nullement, contrairement à l'opinion du P. Salman, que Siger ne pense pas aux prophètes chrétiens : il s'ensuit seulement qu'il donne de la révélation chrétienne une interprétation naturaliste, empruntée à Avicenne. — Sur « la théorie avicennienne du prophétisme », on pourra lire les pages de M. Louis Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne*, dans la *Revue thomiste*, 45 (1939), pp. 708-720.

l'attitude de notre commentateur. D'abord, il sait qu'il y a, dans la pensée d'Albert, des points qu'il n'est plus possible de tenir, et il les abandonne sans hésiter. Ainsi se montre-t-il parfaitement ferme dans l'affirmation de l'immortalité personnelle, et dans la répudiation de l'averroïsme. Plus, il admet que l'on puisse démontrer l'*existence* d'une opération de l'âme après la mort, et c'est seulement sa nature qu'il déclare inaccessible à la raison. Enfin, il se garde bien de suivre Siger de Brabant dans son explication naturaliste de la révélation chrétienne : bien au contraire a-t-il soin de préciser que c'est *par grâce* que les saints et les hommes divins l'ont reçue. L'on saisit ici sur le vif les nuances qu'il faut apporter dans l'appréciation de l'aristotélisme intégral : il serait injuste de faire de notre auteur, qui répudie si nettement l'enseignement d'Averroès, un « averroïste » — à tel point que si l'on retrouve ce *Commentaire sur le De Anima*, auquel il nous renvoie à deux reprises, il faudra le ranger parmi les écrits « anti-averroïstes » ; et il serait presque aussi injuste de l'assimiler purement et simplement à un Siger de Brabant. Il se montre dans cette question, avant tout, albertiste, et avec saint Albert, le saint Albert du *Cours sur l'Ethique*, il explique le silence d'Aristote sur le bonheur de l'autre vie par l'impuissance de la raison. Aristote n'en a rien dit parce qu'il ne pouvait rien en dire.

e) — *La contemplation philosophique.*

En quoi consiste donc le bonheur de cette vie, qui est, aux yeux du philosophe, la fin ultime de l'homme, puisque c'est le seul bonheur qu'il connaisse ?

La réponse de nos commentaires ne saurait être douteuse. Elle est celle même d'Aristote : le bonheur de cette vie ne se trouve ni dans les plaisirs, ni dans les honneurs, ni dans les richesses ; il se trouve dans l'activité selon la vertu suprême. Mais la vertu suprême est double : sagesse à l'égard des choses supérieures, prudence à l'égard des choses inférieures, d'où un double bonheur, le bonheur spéculatif, qui consiste dans l'exercice de la sagesse, et le bonheur politique ou pratique, qui consiste dans l'exercice de la prudence. Toutefois, ces deux bonheurs, en réalité, n'en font qu'un, car le bonheur politique est ordonné au bonheur spéculatif, qui est le seul bonheur *simpliciter*[1]. L'on voit immédiatement par là ce qu'il faut répondre à la question classique : laquelle des deux vies est supérieure, la vie politique ou la vie contemplative ? Il ne s'agit pas, bien entendu, en philosophie, de se demander laquelle de ces deux vies a le plus de mérite devant Dieu : c'est une question réservée aux théologiens ; il s'agit seulement de se demander laquelle vaut mieux pour l'homme ici-bas. Et l'on pourra adopter la

(1) *Commentaire du Vatican*, qu. 21, utrum homo habeat duo optima sive duae perfectiones ; Gilles d'Orléans, qu. 18, utrum hominis possint esse plura optima.

réponse de saint Albert : si l'on se place au plan des valeurs absolues, c'est la vie contemplative, qui, du fait même qu'elle a rang de fin, est plus noble que la vie politique. Mais si l'on se place au plan des nécessités de l'existence, la vie politique apparaîtra plus utile, et, à ce plan, supérieure, mais ce n'est là qu'une supériorité accidentelle[1].

Qu'est-ce donc que ce bonheur spéculatif, qui est le bonheur suprême? Sans doute comporte-t-il la connaissance de toutes les sciences spéculatives, mais il faut observer que toutes sont ordonnées à la métaphysique. Aristote, il est vrai, enseigne que toutes les sciences spéculatives sont voulues pour elles-mêmes, mais cela veut dire simplement qu'elles ne sont pas voulues en raison de quelque utilité extérieure, et n'empêche nullement qu'elles ne soient toutes ordonnées à la métaphysique[2]. Or la métaphysique se termine à la connaissance de Dieu et des premiers êtres, c'est-à-dire, des substances séparées. Le bonheur spéculatif consistera donc dans la connaissance métaphysique de Dieu et des substances séparées[3]. Mais cette connaissance métaphysique, jusqu'où peut-elle aller ? On sait que Siger de Brabant lui-même n'avait pas osé lui attribuer, ordinairement, la connaissance de l'essence divine. Pourtant, une fois au moins, ébranlé par une affirmation contraire d'Averroès, il avait cru « entrevoir une possibilité d'atteindre en quelque manière l'essence divine : il semble qu'un philosophe bien aguerri pourrait parvenir à se former une représentation caractéristique de Dieu »[4]. Le *Commen-*

(1) *Commentaire du Vatican*, qu. 22, quae vita sit melior, utrum activa vel speculativa, et per consequens quae felicitas sit melior, utrum felicitas activa vel speculativa ? (C'est dans cette question qu'est écartée la question théologique du mérite : sed quae istarum vitarum sit maioris meriti quo ad Deum, istud non pertinet ad philosophos, sed magis ad theologos) ; qu. 169, utrum felicitas contemplativa sit principalior quam felicitas practica (c'est cette question qui se réfère expressément à saint Albert, *Cours inédit*, livre I[er], qu. 43).

(2) *Commentaire du Vatican*, qu. 9, ad primam, cum dicitur : homo appetit scientias speculativas, verum est. Et cum dicitur quod istae non appetuntur propter alterum, falsum est, immo sunt propter metaphysicam, et in ista metaphysica et speculatione priorum intelligibilium consistit ultimus finis humanus secundum Philosophum, X° huius. Et quando dicitur : istae scientiae speculativae sunt propter se, dico quod illud sic debet intelligi quod sunt propter se, quia non sunt gratia alicuius utilitatis exterioris, non tamen sunt sic propter se ita quod omnes habeant rationem ultimi finis, sed omnes ad metaphysicam ordinantur. *Vat. Lat. 2172*, fol. 4ra = *832*, 3ra = *2173*, fol. 3va. — Cf. Gilles d'Orléans, livre I[er], qu. 8, ad 2, fol. 196vb.

(3) *Commentaire du Vatican*, qu. 20, deuxième partie, utrum felicitas humana consistat in bono separato ? (cf. p. 104, n. 2) : Gilles d'Orléans, livre I[er], qu. 17.

(4) F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, p. 605. — Il semble pourtant, s'il faut en croire le témoignage de Nifo, que Siger ait soutenu aussi cette thèse dans son *Liber de felicitate*. Le texte a été cité par M. Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiane*, Rome, 1945, p. 26, note 1 : De secundo, utrum videlicet rationalis anima sit capax talis beatitudinis et utrum Deum cognoscere possit intuitive, cognitione videlicet quae est Deus, non parva est ambiguitas : ipsam enim esse capacem talis beatitudinis theologi aperte tradunt : sed id quod

taire du Vatican, lui aussi, semble aller jusque-là : le bonheur spéculatif, selon Aristote lui-même, consiste dans la connaissance de l'essence divine[1]. Quoi qu'il en soit, la connaissance métaphysique de Dieu suffit pour réaliser l'union de l'homme à Dieu par l'intellect, union dans laquelle consiste le bonheur[2]. Toute cette doctrine peut se résumer d'un mot : la connaissance métaphysique de Dieu et des substances séparées, n'est-ce pas, en effet, la philosophie par antonomase ? Et la vie contemplative n'est-elle pas par excellence celle des philosophes ? Nous dirons donc que le bonheur consiste dans la *contemplation philosophique*[3].

Les caractéristiques de cette contemplation philosophique seront celles-là même qu'avait définies saint Albert. C'est une contemplation qui est au terme d'une démonstration rationnelle ; c'est une contemplation qui s'exerce en cette vie ; c'est enfin une contemplation qui est une possession humaine, pour ainsi parler, car l'homme l'acquiert par l'étude et l'exercice[4]. Mais surtout cette contemplation va se définir, par réaction contre la contemplation d'amour qu'avait décrite saint Thomas, comme une contemplation purement intellectuelle.

difficultatem facit, est si ratione naturali possit probari ipsam esse capacem talis beatitudinis. Suggerius in eo *libro* quem *de felicitate* scripsit, tenuit hoc esse ratione naturali demonstrabile, quia naturali ratione patet rationalem animam appetere summum bonum et maximam scientiam : at summum bonum et maxima scientia est Deum cognoscere cognitione quae est Deus ; igitur ratione naturali patet rationalem animam esse capacem talis beatitudinis ». Il semble peu probable, en effet, que Siger ait entendu parler d'une vision de Dieu dans l'autre vie.

(1) *Commentaire du Vatican*, qu. 39, utrum omnes homines appetant felicitatem ? On lit par trois fois dans cette question que le bonheur consiste dans la connaissance de l'essence divine : obj. 2 : Item felicitas consistit in cognitione divinae essentiae... corps de la question : ratio propria felicitatis consistit in cognitione divinae essentiae, sicut apparet X° huius... Réponse à la deuxième obj. : quando dicitur : felicitas consistit in cognitione divinae essentiae, verum est... *Vat. Lat. 2172*, fol. 14ra-rb = *832*, fol. 10va = *2173*, 11vb.

(2) *Commentaire du Vatican*, qu. 20 : Unio hominis per intellectum ad primam causam est sua ultima perfectio et felicitas. Et hoc probatur, quia in illo consistit humana felicitas quod solum habet quietare hominis intellectum. Modo non est aliquod bonum de mundo quod sufficienter possit quietare hominis intellectum nisi prima causa. Ergo in unione intellectus humani ad primam causam per cognitionem consistit humana felicitas. Et hoc est intentio Philosophi X° huius qui vult quod in speculatione primorum entium consistit humana felicitas, et maxime in speculatione primi entis. *Vat. Lat. 2172*, fol. 7rb = *832*, fol. 5va.

(3) *Commentaire du Vatican*, qu. 170 : et loquitur de philosophia ista quae est in contemplatione primorum entium quae antonomastice dicitur philosophia. *Vat. Lat. 2172*, fol. 52ra = *832*, 42vb = *Paris Nat. Lat. 15106*, 72vb ; qu. 22 : vita contemplativa est vita philosophantium in speculatione primae causae sicut est scientia metaphysica. *Vat. Lat. 2172*, fol. 7vb = *832*, 5vb = *2173*, 6rb.

(4) *Commentaire du Vatican*, qu. 20 : Et est intelligendum quod ista speculatio vel coniunctio per cognitionem intellectus nostri ad primam causam secundum quod est possibile in hac vita est quodam modo possessio humana et acquiritur in homine per studium et exercitium. *suite du texte cité note 2, ibid.*

C'est dans la question 29 du *Commentaire du Vatican, utrum felicitas consistat in actu voluntatis vel in actu intellectus*, que nous allons assister contre les positions thomistes à cette réaction, d'ailleurs inévitable. Car, si saint Thomas avait en droit maintenu la doctrine aristotélicienne de la primauté de l'intelligence, c'est à l'autre vie, on s'en souvient, qu'il en avait réservé la vérification, et il avait proclamé, pour la vie d'ici-bas, la primauté de l'amour. Un aristotélisme qui prétendait, avec le philosophe, s'en tenir exclusivement au bonheur de cette vie ne pouvait sans duperie accepter pareille interprétation. C'est ici-bas que l'intellectualisme aristotélicien devait pouvoir trouver sa réalisation. Tel va être le sens de la polémique anti-thomiste de notre commentaire.

Celui-ci commence par rappeler, en termes très exacts, l'enseignement de saint Thomas : la volonté, disait-il, tend vers Dieu selon le mode d'être qu'il possède en lui-même, tandis que l'intelligence n'atteint Dieu que selon le mode d'être qu'il possède en nous-mêmes et selon notre mode propre de connaître. Or le mode d'être que possède Dieu en lui-même est plus noble que le mode d'être en vertu duquel il est en notre intelligence. Donc la volonté, ici-bas, atteint Dieu mieux que ne saurait le faire l'intelligence, et, par conséquent, la perfection et le bonheur, ici-bas, seront d'aimer Dieu plutôt que de le connaître. Selon la foi, c'est fort possible, réplique notre commentateur, et je ne m'en mêle point. Mais selon le philosophe, c'est faux. Selon le philosophe, en effet, la volonté ne peut que suivre l'intelligence. Il est donc faux de dire que la volonté tend vers Dieu selon le mode d'être qu'il possède en lui-même ; en réalité, la volonté ne peut tendre à Dieu que selon le mode d'être qu'il a dans l'intelligence, puisqu'elle ne peut se porter que sur ce qui a été préalablement connu. Prétendre par conséquent que l'on puisse vouloir quelque chose mieux qu'on ne le connaît, c'est contraire à la raison. Notre volonté ne tend donc vers Dieu que dans la mesure même où nous le connaissons, et, pas plus que nous ne pouvons connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, nous ne pouvons l'aimer tel qu'il est en lui-même[1].

(1) Sed hic est unum dubium, quia voluntas fertur in Deum secundum esse et modum quem habet in se. Sed intellectus non isto modo fertur in Deum, sed magis secundum modum essendi quem habet in intellectu nostro et secundum nostrum modum intelligendi ipsum. Modo modus essendi Dei in se est nobilior quam modus essendi quo est in intellectu nostro. Ergo operatio voluntatis secundum quam aliquis fertur in Deum secundum modum essendi quem habet in se est nobilior operatione intellectus speculativi secundum quam aliquis fertur in Deum secundum modum essendi quem habet in intellectu nostro, et per consequens in operatione secundum voluntatem consistit felicitas et non in operatione secundum intellectum speculativum. Et propter istam rationem aliqui posuerunt quod in operatione voluntatis consistit felicitas. Utrum tamen ita sit vel non secundum fidem, de hoc non intromitto me. Tamen secundum Philosophum diceretur quod felicitas consistit in operatione intellectus speculativi, ut dictum est. Et ipse sic solveret ad rationem istam : quando dicitur : voluntas

Il suit de là, et notre commentaire s'empresse de tirer cette conclusion, qu'il vaut mieux connaître Dieu que l'aimer. Nul, en effet, ne peut aimer Dieu que dans la mesure où il le connaît et où il sait qu'il est le bien parfait, la fin et le principe de tous les êtres. Il s'agit là, on le voit, d'un amour tout intellectuel, simple efflorescence de l'acte du connaître. La contemplation philosophique s'oppose donc du tout au tout à la contemplation chrétienne telle que l'avait définie saint Thomas. Dans celle-ci, c'était l'amour qui était le principe et la mesure de la connaissance ; dans celle-là, c'est la connaissance qui est le principe et la mesure de l'amour[1].

Et, du coup, c'est l'aristocratisme aristotélicien qui, de nouveau, triomphe. Comme chez Boèce de Dacie, nous aboutissons à une exaltation de l'état de philosophe : le philosophe est nécessairement vertueux, il est obéissant aux lois et utile à la communauté[2] ; bien plus, il est le seul noble, parce que seul il possède la plus haute perfection à laquelle puisse atteindre la nature humaine, et par là, il est supérieur aux rois et

fertur in Deum secundum modum essendi quem habet in se, etc., intelligendum est quod voluntas sequitur cognitionem, quia ex quo voluntas est appetitus et omnis appetitus sequitur cognitionem, ergo voluntas sequitur apprehensionem et cognitionem intellectus. Quando ergo dicitur : voluntas fertur in Deum secundum modum essendi quem habet in se, falsum est, quia voluntas non fertur in Deum nisi secundum illum modum secundum quem est intellectus a nobis. Non enim potest ferri voluntas in aliquid nisi prius sit apprehensum. Unde quod aliquis velit alterum alio modo vel excellentiori modo quam ipsum apprehendit, non est rationale. Et ideo secundum illum modum secundum quem apprehendimus Deum, sic voluntas nostra fertur in ipsum et ideo non potest aliquis intelligere Deum secundum id quod est et secundum modum essendi quem habet in se, sic non potest ipsum velle secundum modum essendi quem habet in se. *Vat. Lat. 2172*, fol. 10rb-va = *832*, fol. 7vb = *2173*, 8va.

(1) C'est l'enseignement de la réponse à la 3e objection. Je cite d'abord l'objection, au moins en sa seconde partie, qui, seule, intéresse notre sujet : etiam secundo hoc apparet ex alio, quia diligere Deum est nobilius quam intelligere ipsum, quia infideles et pagani bene intelligunt Deum et non diligunt. Modo diligere Deum pertinet ad voluntatem et intelligere ipsum pertinet ad intellectum. Ergo, operatio voluntatis est dignior et melior operatione intellectus. Quare in operatione secundum voluntatem consistit felicitas, *Vat. Lat. 2172*, fol. 10ra = *832*, 7va = *2173*, 8rb. — Voici la réponse : Et quando probatur aliter, quia diligere Deum est nobilius quam ipsum intelligere, intelligendum est quod, sicut apparet 2° Rethoricae, diligere alterum proprie est velle alteri quod aliquis vellet sibi ipsi et gratia illius et ideo, proprie accipiendo amare vel diligere, non est ibi proprie amor inter nos et Deum, quia nos non volumus proprie quod Deo insit illud quod nobis inest. Tamen aliqui theologi volunt quod per amorem transformatur homo in Deum, quia amans totaliter transformatur in amatum. Tamen secundum Philosophum intelligere Deum et speculari est nobilius quam diligere ipsum, quia aliquis non potest diligere Deum nisi quia ipsum intelligit esse bonum perfectissimum et finem omnium entium et principium. Et ideo intelligere ipsum est nobilius quam ipsum diligere. Et cum dicitur quod infideles possunt intelligere Deum, credo quod aliquis non potest Deum intelligere quin ipsum diligat, ita quod dilectio sequitur ad intellectionem et apprehensionem. *Vat. Lat. 2172*, fol. 10va-vb = *832*, 7vb-8ra = *2173*, 8vb.

(2) Cf. le prologue du *Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698*, plus haut, pp. 40-41.

aux princes[1]. Mais, des vrais philosophes, il y en a peu, car rares sont ceux qui consentent à s'adonner longtemps à la philosophie, et spécialement à la philosophie première, et à y acquérir une vraie maîtrise[2].

Mais, tout comme le contemplatif aristotélicien, le philosophe de l'aristotélisme intégral ne saurait oublier qu'il est homme, et qu'il lui faut faire l'homme. Il ne saurait s'abstraire de la société humaine. Comment, en effet, sinon par la pratique de la vie en société, pourrait-il parvenir à cet équilibre intérieur qui est la préparation nécessaire à la contemplation ? Et comment, sinon grâce à l'enseignement et à la collaboration d'autrui, pourrait-il mener cette vie d'étude qui est la vie philosophique ? L'on comprend donc que, à la suite d'Averroès, l'aristotélisme intégral ait condamné, au plan philosophique, la vie érémitique. Cette vie ne saurait se justifier qu'à un plan supérieur, à ce plan où les saints qui la pratiquent sont instruits directement par inspiration divine[3].

C'est donc tout l'humanisme aristotélicien qui, en ses positions essentielles, se trouvait, par l'effort de l'humanisme intégral, reconstitué. L'autonomie de l'homme était, à nouveau, proclamée ; l'homme apprenait, de nouveau, à se contenter du bonheur de cette terre et à faire abstraction de l'au-delà ; de nouveau était proposé à l'étroite élite des sages un idéal de vie qui exaltait la seule intelligence et dressait, à la place de celle du saint, l'image du philosophe. Et c'était bien là le véritable Aristote, dont le paganisme, un instant masqué, réapparaissait au grand jour. Et ce n'était pas là un phénomène isolé. Sur un autre point, nous allons encore le constater.

(1) *Commentaire du Vatican*, qu. 171 : dico quod secundum perfectionem naturae humanae philosophi qui sunt contemplantes veritatem sunt nobiliores regibus et principibus... *Vat. Lat. 2172*, fol. 52va = *832*, 43rb = *Paris Nat. Lat. 15106*, 73vb.

(2) *Commentaire du Vatican*, qu. 170 : pauci sunt qui in philosophia et maxime in philosophia prima volunt permanere diu et se ibi habituare. *Vat. Lat. 2172*, fol. 52ra = *832*, 42vb = *Paris Nat. Lat. 15106*, 72vb.

(3) *Commentaire du Vatican*, qu. 26 : utrum homo sit animal naturaliter civile ? on lit dans le corps de la question : etiam nec quantum ad illa quae requiruntur ex parte animae, unus homo non est sibi sufficiens, et hoc nisi sint viri divini et sancti qui per inspirationem divinam instruantur, ut dicit Commentator... et plus loin : Ulterius notandum est quod non solum cives et illi qui sunt in civitate vivunt civiliter immo etiam omnes religiosi et viri contemplativi indigent communitate. Si autem sint aliqui homines silvestres non communicantes cum aliis, hoc est propter aliquod accidens impediens. Unde nec habent isti bonam vitam et hoc dico nisi sint heremitae. Tamen per Philosophum vita istorum non esset bona vita. *Vat. Lat. 2172*, fol. 9rb = *832*, 6vb et 7ra = *2173*, 7va.

II. MAGNANIMITÉ ET HUMILITÉ

LE PROBLÈME

La doctrine aristotélicienne des vertus.

Tout comme la doctrine aristotélicienne du bonheur, la doctrine aristotélicienne des vertus renfermait de quoi soulever, pour une conscience chrétienne, de nombreuses et graves difficultés.

Le courage.

La première de ces difficultés n'était qu'un corollaire des positions prises par Aristote dans le problème du bonheur. Le courage, disait-il, consiste à n'avoir pas peur — non pas à n'avoir pas peur de la maladie ou de la pauvreté, mais à n'avoir pas peur de la mort. Pourquoi donc la mort apparaît-elle ainsi comme l'objet propre du courage ? Ne serait-ce pas parce que, de tous les maux, elle est le plus redoutable ? Elle est, en effet, un terme, et, pour le mort, il ne semble plus y avoir ni bien ni mal (1115 a 26-27). Négation de la vie future ? Non, expliquait saint Thomas, il suffit d'appliquer ici l'exégèse albertinienne : la mort est le terme *de la vie présente ;* pour le mort, il ne saurait plus être question des biens *de la vie présente,* les seuls que nous connaissions, car, des biens de la vie future, nous ne pouvons, par la raison, pénétrer la nature. Il est donc juste, à s'en tenir à ce que connaît la raison, de dire que, de tous les maux, la mort est le plus terrible, parce que, par elle, nous perdons tous les biens[1]. C'est cette interprétation que nous retrouvons dans nos commentaires[2].

L'on peut rattacher à la question qui précède la position prise par nos commentaires dans une question qui, elle aussi, portait sur l'attitude à prendre en face de la mort : y a-t-il des péchés tels que, plutôt que de les commettre, l'on doive préférer mourir ? La question avait

(1) *In Eth.*, livre III, leçon XIV, n° 536 : inter omnia autem maxime terribile est mors. et huius ratio est, quia mors est terminus totius praesentis vitae, et nihil post mortem videtur esse huiusmodi bonum aut malum, de his quae pertinent ad praesentem vitam quae nobis inferunt mortem. Ea enim quae pertinent ad statum animarum post mortem non sunt visibilia nobis. Valde autem terribile est id per quod homo perdit omnia bona.

(2) *Commentaire du Vatican*, qu. 76, utrum fortitudo habeat esse circa terribilia, *Vat. Lat. 2172*, fol. 25va-vb = *832*, 21va-vb ; Gilles d'Orléans, livre III, qu. 20, utrum fortitudo sit circa timores mortis, *16089*, fol. 207vb ; commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*, livre IV, qu. 18, Tunc quaeritur de fortitudine, utrum tantum consistat circa terribilia vel pericula mortis, fol. 153rb-va ; notez chez ce dernier : nam (mors) aufert omnia bona huius vitae praesentis, quae sunt nobis manifesta. Si enim sunt aliqua bona post mortem, illa non sunt nobis tam manifesta (fol. 153va).

été soulevée par Aristote au premier chapitre du troisième livre de l'*Ethique* : l'on pardonnera volontiers, avait-il écrit, à celui qui fait ce qu'il ne devrait pas faire, par crainte de maux qui dépassent la nature humaine et que nul ne supporterait ; mais peut-être pourtant est-il des actes auxquels on ne peut se laisser contraindre ; mieux vaut alors mourir après avoir subi les derniers supplices[1]. Nos trois commentaires vont s'appliquer à élucider ce problème, et tous le feront, comme ils avaient fait pour le problème de la cause du bonheur, en s'inspirant d'une même source, vraisemblablement antérieure à la condamnation de 1277[2].

Selon la foi et la vérité, la réponse à la question saute aux yeux : selon la foi et la vérité, en effet, il existe une autre vie, dans laquelle l'homme reçoit la récompense de ses bonnes actions et le châtiment des mauvaises. En préférant la mort au péché, l'on acquiert donc, pour un faible détriment temporel, une récompense éternelle, et, inversement, en préférant le péché, on s'expose, pour un faible avantage temporel, à un supplice éternel. Les saints eurent donc raison de préférer subir les pires supplices et la mort plutôt que de commettre le moindre péché[3].

(1) 1100 a 24-27. Ce texte d'Aristote pouvait en réalité, suivant que l'on s'arrêtait sur sa première ou sur sa deuxième partie, soulever deux questions : 1° est-il vrai qu'il y ait des fautes que l'on puisse commettre pour éviter un mal ? 2° est-il vrai qu'il y ait des fautes telles que, plutôt que de les commettre, l'on doive préférer mourir ? Le commentaire joint par Robert Grosseteste à sa traduction avait marqué, en face de la première question, la réaction chrétienne : Christiana autem religio fatetur et tenet non esse peccandum alicuius utilitatis consequendae vel alicuius incommodi vitandi gratia... Unde superior doctrina non doctrina sed error est in exemplis propositis. Non enim facienda sunt mala peccata ut eveniant bona, licet mala poenae et si qua vere sunt turpia, quae tamen peccata non sunt, sint facienda et sustinenda ut eveniant bona. *Paris, Nat. Lat. 16582*, fol. 61va. Saint Albert s'en était tenu à cette première question, *Cours sur l'Ethique*, qu. utrum pro aliquo periculo vitando vel fugiendo sit operandum aliquid turpe, *Vat. Lat. 722*, fol. 33va. Saint Thomas glisse rapidement sur les deux questions, *in Eth.*, livre III, leç. II, nos 394-395. Henri de Gand traite une question très proche de la seconde, en son *Quodlibet XII* (1288), qu. 13 : utrum non sperans vitam futuram debeat, secundum rectam rationem, eligere mori pro republica (éd. de 1518, fol. 492r-493v), mais son texte n'a guère de points de contact avec celui de nos commentaires.

(2) *Commentaire du Vatican*, qu. 64 : utrum sint aliqua peccata talia quae antequam homo faciat debeat pati mortem ? *Vat. Lat. 2172*, fol. 22ra-va = *832*, 18va-19ra = *2173*, 18vb-19rb ; Gilles d'Orléans, livre III, qu. 7 : utrum homo praeeligere debeat mori antequam perpetret turpefactum aliquod sustinendo durissima tormenta ? *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 205ra-rb ; Commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*, livre III, qu. 6 : utrum sit praemoriendum antequam faciat turpissimum factum ? fol. 149rb-vb.

(3) *Commentaire du Vatican* : secundum fidem et veritatem, statim apparet quid esset dicendum... Secundo dico quod multo magis secundum fidem et veritatem debet aliquis magis eligere mori quam aliquod delictum maximum perpetrare et vivere. Quia secundum fidem et veritatem homini post mortem de opere virtutis redditur praemium et vita iucunda et gloriosa et hoc est iustum et rationale. Et ideo cum nos debeamus supponere quod in operibus divinis non est aliquid iniustum, magis est

Mais, au plan philosophique, la question devient infiniment plus difficile. Les philosophes, eux, n'attendent pas de récompense dans une autre vie, puisqu'ils ne s'occupent que de celle-ci. Et l'on comprend ainsi que se soient fait jour chez eux deux opinions. Il y eut, en effet, des philosophes pour penser que mieux vaut le péché que la mort : par la mort, l'homme perd tout, biens du corps et biens de l'âme, tandis que, par le péché, il ne perd que les biens de l'âme, qu'il lui sera d'ailleurs loisible de récupérer[1]. Toutefois, disaient ces philosophes, ce sont là des pensées que, si justes soient-elles, il vaut mieux garder pour soi ; au peuple, il faut prêcher tout le contraire, pour l'éloigner du vice. Mais, outre qu'il est impossible d'admettre ce divorce de la parole et de la pensée — ce serait offenser la vérité, à laquelle le philosophe s'est consacré, et ce serait un mauvais calcul, le peuple se fiant davantage aux exemples qu'aux paroles — cette opinion est fausse, au plan philosophique même, et tout autre fut la pensée d'Aristote. Elle fut celle-là même de la foi, encore qu'appuyée sur de tout autres raisons. En commettant un péché pour éviter la mort, on acquiert, non pas une vie sans fin — auquel cas on aurait raison — mais seulement une courte prolongation de vie, et l'on perd le plus grand des biens, la vertu. En préférant

eligendum illud per quod aliquis acquirit post separationem animae a corpore praemium sempiternum, quam illud per quod tale non acquirit, immo magis aeternum supplicium. Modo ex eo quod aliquis vult mori vel moritur ne faciat delictum, acquirit praemium aeternum, sed ex eo quod aliquis magis vult perpetrare turpefactum quam mori, absque hoc quod illud faciat, solum acquirit modicum bonum temporale, immo etiam aeternum supplicium acquirit. Ergo secundum fidem et veritatem magis debet aliquis eligere mortem ne faciat turpefactum quam vivere et perpetrare turpefactum et delictum. Et tales fuerunt sancti qui magis tormenta et supplicia mortis voluerunt pati quam quod ipsi in aliquo peccarent. *Vat. Lat. 2172*, 22ra et 22va ; *832*, 18vb et 19ra ; *2173*, 18vb et 19ra-rb.

(1) *Commentaire du Vatican*, obj. 1 : Arguitur quod non, quia illud per quod homo amittit omnia bona non est magis eligendum quam illud per quod non amittit omnia bona. Modo per mortem homo amittit omnia bona animae et corporis secundum philosophum. Sed per turpefactum aliquod, quodcumque sit, non amittit omnia bona, sed solum amittit bona animae. Ergo magis debet homo operari quodcumque turpefactum quam pati mortem. — Le commentaire revient encore sur cet argument, en termes à peu près identiques dans le corps de la question (*Vat. Lat. 2172*, fol. 22ra = *832*, 18va = *2173*, 18vb.

Gilles d'Orléans, obj. 1 : arguitur quod non, quia illud non debet praeeligere homo per quod amittit omne bonum. Sed per mortem homo amittit omne bonum huius vitae, scilicet de quo loquitur Aristoteles, quia forte intentionis eius fuit quod homo non exspectaret aliam vitam nisi hanc. Perpetrando autem aliquod turpefactum non amittit omne bonum. Non enim amittit bonum corporis, licet amittat bonum animae, ideo etc... *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 205ra.

Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698, obj. 1 : Et videtur quod non, quia per mortem amitteret plura bona quam si faceret illud, quia amittit bona interiora sicut et bona exteriora. Sed homo faciens turpefactum non amittit bona exteriora, licet bona interiora amittat, ergo, etc., fol. 149rb-va.

la mort au péché, on perd un court moment de vie, mais l'on acquiert le plus grand des biens, la persévérance dans la vertu. L'on voit dès lors ce qu'il faut répondre à l'argumentation des adversaires : par la mort, on perd tous les biens, biens du corps et biens de l'âme, c'est vrai ; mais du même coup, on acquiert sur le moment même, un bien plus grand que tous ceux que l'on aurait pu posséder en une longue vie, la persévérance dans la vertu[1].

Par la mort, on perd tous les biens... Serions-nous cette fois en présence d'une véritable négation du bonheur de l'autre vie ? L'on en approche, certes, de très près, et l'on se demande un moment si Gilles d'Orléans, par exemple, n'attribuerait pas ici au philosophe cette négation[2]. Mais, à y regarder de plus près, il semble que nous soyons toujours dans les perspectives définies par saint Albert. Les biens dont il s'agit ici, ce sont, Gilles d'Orléans le dit expressément, les biens de cette vie, que le mort en tant que mort perd pour toujours. Quant à savoir s'il y a pour le mort, en tant qu'il vit par l'âme, d'autres biens et une autre vie, le philosophe ne s'en soucie pas. Il ne le nie pas, mais il en fait totalement abstraction.

(1) Je cite seulement la réponse à la première objection du *Commentaire du Vatican* : Ad primam cum dicitur : illud per quod homo amittit omnia bona non est magis eligendum quam illud per quod non amittit tot bona, secundum veritatem et fidem, potest istud concedi. Et cum dicitur quod per mortem homo amittit omnia bona et animae et corporis, falsum est, immo licet in morte amittat bonum temporale, tamen acquirit bonum sempiternum. Sed secundum Philosophum, ipse responderet ad hoc quod philosophi non posuerunt aliam vitam post mortem et diceret quod illud bonum quod aliquis acquirit in moriendo in opere virtutis ut evitet delictum, tale bonum quod vir virtuosus eligit est magis bonum quam omnia bona quae haberet in vita, faciendo tale delictum, propter perseverantiam in bona operatione. Tunc ergo ad rationem : cum dicitur : illud per quod homo amittit omnia bona non est magis eligendum, etc., dico quod verum est, nisi in illo actu consequatur tale bonum quod praecellit omnia alia bona quae posset habere in vita, faciendo tale turpefactum. Modo illud bonum quod aliquis acquirit in sic moriendo est bonum virtutis et perseverantia in bona operatione, sed bonum quod acquirit faciendo tale delictum est prolongatio vitae per modicum tempus. Modo illud bonum praecellit istud, quare etc... Et tu dicis : omnia bona amittit in morte, dico quod licet ita sit, tamen acquirit perseverantiam in virtute, quod est maius bonum quam omne bonum quod potest habere per prolongationem vitae suae, impetrando tale delictum. *Vat. Lat. 2172*, 22va = *832*, 19ra = *2173*, 19rb. — Les autres commentaires ont atténué cette réponse et l'on n'y trouve plus concédée la proposition *per mortem homo amittit omnia bona*, ce qui se comprend si l'on se rappelle qu'elle fut condamnée, cf. plus loin p. 332.

(2) Gilles d'Orléans : Unde notandum quod si quaeras de eis qui exspectant aliam vitam, utrum tales debeant praeeligere mori antequam perpetrent aliquod turpefactum, certum est quod sic, sicut fecerunt sancti qui praeeligerunt mori sustinendo gravissima et durissima tormenta pro Christo. Haec tamen non fuit intentio Aristotelis, nec eius commentatoris, qui posuit intellectum unum numero in omnibus, et Aristoteles posuit intellectum esse impassibilem, qui non exspectabat aliam vitam. *Paris Nat Lat. 16089*, fol. 205rb ; cf. p. 296, n. 2.

Le juste milieu : virginité et douceur.

Aristote, au livre II de l'*Ethique*, avait défini la vertu comme une « mesure », c'est-à-dire comme un juste milieu. Cette conception même de la vertu devait soulever quelques difficultés. Si la vertu est une mesure, comment la virginité chrétienne, qui est un extrême, puisqu'elle est la *totale* abstention de tous les plaisirs sexuels, ne serait-elle pas un vice — ce vice qu'Aristote appelle « insensibilité »[1] ? Si la vertu est une mesure, comment la douceur chrétienne ne serait-elle pas, elle aussi, un vice, puisqu'elle est, elle aussi, un extrême, la totale abstention de toute colère, la vertu étant de se mettre en colère quand il faut, contre qui il faut, et de la manière qu'il faut[2] ? Nos commentaires, à la suite de saint Thomas[3] et de Siger de Brabant lui-même[4], résolvent la première de ces difficultés et reconnaissent le caractère rationnel de la virginité[5] ; mais le *Commentaire du Vatican*, qui l'avait soulevée, laisse pendante la seconde.

(1) *Commentaire du Vatican*, qu. 80, utrum insensibilitas sit vitium, question secondaire : utrum virginitas sit virtus, réponse : de secunda quaestione diversae sunt opiniones, sed verum est quod secundum fidem nostram et veritatem habet poni quod virginitas sit virtus, quia virgines praemiantur, praemium autem datur virtuti, ideo, etc. Sed quid esset dicendum secundum Philosophum, aliqui dicunt quod virginitas secundum Philosophum non est virtus, quia virginitas est omnimoda abstinentia ab omnibus venereis, et ideo, ut dicunt, pertinet ad quamdam insensibilitatem, scilicet quod aliquis non inclinetur aliquo modo ad tales delectationes, *Vat. Lat. 2172*, fol. 27ra = *832*, fol. 22va-vb.

(2) *Commentaire du Vatican*, qu. 96, *Utrum mansuetudo sit virtus*, corps de la question : etiam defectus circa iram est vitium, secundum quod aliquis non irascatur ubi debet et quando debet, istud est vitium secundum Philosophum, licet secundum theologos non esset vitium, quia, secundum ipsos, nullus debet irasci quantumcumque iniuriatur sibi, immo debet totum pati. Tamen secundum Philosophum quod aliquis deficiat ab ira contra quos debet irasci et quando debet irasci, hoc est vitium, quia istud est contra rationem rectam. Modo homo debet vivere secundum rationem rectam, et si aliter vivat, non vivit ut homo. Ergo medium istorum est virtus, scilicet irascendo quando aliquis debet et contra quos debet et quantum debet, *Vat. Lat. 2172*, fol. 32ra = *832*, 26va ; *ibid.*, qu. 100 : Quando aliquis ultra rationem appetit vindictam, istud est malum, etiam si nullo modo aliquis irascatur, istud est inhonestum secundum philosophos, quia secundum philosophos homo debet appetere vindictam secundum rationem rectam de parvipensione sibi facta, licet secundum fidem nostram non sit ita, *Vat. Lat. 2172*, fol. 33ra = *832*, 27rb.

(3) Notamment *in Eth.*, livre II, leç. II, n° 263 et *S. th.*, II, II, 152, 2.

(4) *Questiones morales*, qu. IV, éd. Stegmüller, *Rech. de Théol. anc. et Médiév.*, III (1931), p. 175.

(5) *Commentaire du Vatican* (suite du texte cité note 1) : Verumtamen istud non habetur a Philosopho, ideo dico ad quaestionem quod secundum fidem et veritatem, et potest etiam sustineri, secundum Philosophum, quod virginitas est virtus, *Vat. Lat. 2172*, fol. 27ra-rb = *832*, fol. 22vb. Cf. Gilles d'Orléans, *Paris, Nat. Lat. 16089*, fol. 209ra ; Commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*, qu. 39, utrum virginitas sit virtus, fol. 144ra-va. Il est à noter que dans tout le domaine de la morale sexuelle, nos commentaires se plaisent à souligner l'accord de la morale aristotélicienne et de la doctrine chrétienne ; cf. par exemple le *Commentaire du Vatican* qui, à propos de l'indis-

La pauvreté.

Egalement délicat était le problème que posait l'exigence aristotélicienne, pour l'intégrité de la vertu, de l'acte extérieur. Ne s'ensuivait-il pas, et Aristote lui-même n'avait-il pas, en termes formels, tiré cette conclusion, qu'un pauvre ne peut être ni libéral, ni magnifique, ni même juste, puisqu'il n'est en mesure ni de faire des dons, ni d'entreprendre une grande œuvre, ni même de payer ce qu'il doit[1] ? Saint Thomas s'efforce de résoudre la difficulté, au moins en ce qui concerne la vertu de magnificence. Au plan théologique, c'était facile : Dieu est maître de donner au pauvre comme au riche l'*habitus* infus de magnificence, encore que le premier ne puisse en exercer l'acte. Mais au plan philosophique, c'était plus difficile, car, à ce plan, il n'y a d'autres vertus que les vertus acquises, et il n'y a d'autre moyen de les acquérir que d'en exercer les actes ; le pauvre ne pourra donc posséder la vertu de magnificence, sinon à l'état de disposition prochaine[2]. A moins toutefois d'admettre qu'il l'acquiert en en exerçant l'acte intérieur, à défaut de l'acté extérieur, c'est-à-dire, en *voulant* faire de grandes dépenses, encore qu'il ne puisse les faire effectivement[3]. Cette dernière solution était, en réalité, en contradiction avec le texte d'Aristote. Elle est pourtant unanimement acceptée par nos commentaires, dont la clairvoyance aristotélicienne est, sur ce point, en défaut[4].

solubilité du mariage qu'il défend, déclare : utrum autem in aliis legibus possint ab invicem disiungi, planum est quod sic, nisi in lege christiana, quia ista est magis rationalis et magis consonat rationi inter omnes alias leges, *Vat. Lat. 2172*, fol. 40ra = *832*, 32vb = *2173*, 39rb = *15106*, 37vb. Voyez aussi dans le Commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*, la condamnation de la fornicatio simplex, ut quando solutus cum soluta rem habet, fol. 154va-vb.

(1) Cf. notamment *Eth. Nic.*, livre IV, ch. V, 1122 b 26-27 et livre X, ch. VIII, 1178 a 28-31.

(2) La distinction entre le plan théologique et le plan philosophique, ou, en d'autres termes, entre les vertus infuses et les vertus acquises n'apparaît pas toujours dans les textes de Saint Thomas ; cf. *in III Sent.*, D. XXXVI, a. 1, ad 4 ; *in Eth.*, livre Ier, leç. V, n° 67 ; livre VI, leç. XI, n° 1288. Mais elle est expressément faite I. II, 65, 1, ad 1 et surtout *de Virt. Card.*, 2, ad 5.

(3) II, II, 134, 3, ad 4.

(4) *Commentaire du Vatican*, qu. 89, utrum magnificentia habeat esse circa magnos sumptus, obj. 1 et ad 1, *Vat. Lat. 2172*, fol. 29vb-30rb = *832*, 24 vb-25ra ; Gilles d'Orléans, livre IV, qu. 7, utrum magni sumptus sint materia magnificentiae, obj. 2 et ad 2, *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 210rb-210va ; commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*, livre IV, qu. 9, utrum magnificentia sit virtus, obj. 4 et ad 4, fol. 158ra-va. Noter cependant, en ce dernier commentaire, l'opposition à l'idéal de la pauvreté évangélique dont témoigne la question : utrum sit bonum divitias abiicere ut homo melius contempletur (la réponse est négative), fol. 157ra-158ra.

La continence.

Moins apparente mais peut-être plus profonde était la difficulté que soulevait la doctrine aristotélicienne de la continence. Aux yeux d'Aristote, la vertu, et en particulier la vertu de tempérance (σωφροσύνη), établit dans l'homme une harmonie parfaite au point que disparaissent totalement en lui les convoitises mauvaises ; la continence (ἐγκράτεια), au contraire, laisse subsister en lui la lutte : le continent éprouve les convoitises mauvaises, en particulier celles de la chair, encore qu'il n'y cède pas. D'où il suit que, pour Aristote, la continence n'est pas une vertu, mais une sorte de « mélange » de vertu et de vice, « une demi-vertu », de même que son opposé l'incontinence est un « demi-vice »[1]. Or, en contradiction formelle avec cette terminologie aristotélicienne et sous l'influence de la terminologie stoïcienne, la terminologie chrétienne traditionnelle depuis saint Paul et saint Augustin faisait de la continence une vertu, la vertu même de chasteté et sous ses formes les plus hautes. Fallait-il, au nom d'Aristote, bouleverser le vocabulaire chrétien ? Saint Thomas le crut ; il reprit à son compte la distinction aristotélicienne de la tempérance et de la continence, et refusa à cette dernière le rang de vertu[2]. Simple question de mots à première vue. Mais, comme il arrive souvent, sous cette question de mots, se cachait une autre question, et celle-ci de la plus haute portée : est-il permis à un chrétien, qui croit au dogme du péché originel et à la persistance, chez le baptisé lui-même, de la concupiscence, de concevoir une tempérance qui soit autre chose qu'une continence ? Lui est-il permis de réserver le nom de vertu à un état d'harmonie parfaite de la nature qui ne saurait être, à ses yeux, qu'un privilège exceptionnel et de le refuser à cet état de lutte qui est celui du grand nombre des baptisés ? Certes, il y avait, dans la doctrine de saint Thomas, de quoi résoudre la difficulté. Reste que saint Thomas ne l'avait ni expressément posée, ni explicitement résolue. Nos commentaires, à son exemple, feront leur, sans scrupules et sans explications, la doctrine aristotélicienne de la continence[3].

(1) *Eth. à Nic.*, livre VII, chap. I-XI ; cf. livre I, ch. XIII, 1102 b 13-28 et l'affirmation expresse du livre IV, ch. XV, 1128 b 33-34 ; dans la traduction de Robert Grosseteste : Non est autem neque continentia virtus, sed quaedam mixta ; pour l'expression « demi-vice », cf. 1152 a 18.

(2) *S. th.*, II, II, 155, 1.

(3) *Commentaire du Vatican*, qu. 154, utrum ad scientiam moralem spectet considerare de continentia, *Vat. Lat. 2172*, fol. 47va-vb = *832*, 38vb-39ra = *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 51va-52ra (et avec des additions et des variantes, *Vat. Lat. 2173*, fol. 47vb-48ra) ; Gilles d'Orléans, livre VII, question : utrum continentia sit melior et nobilior temperantia, *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 224rb ; le comm. de *Paris Nat. Lat. 14698* traitait au livre VII la question : *utrum continentia sit virtus* ainsi que l'atteste le titre conservé dans *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 51va, mais le texte de cette question n'a été conservé dans aucun des deux témoins de ce commentaire.

Magnanimité aristotélicienne et Humilité chrétienne.

Les difficultés que nous venons de mentionner ne donnèrent lieu à aucun débat de quelque ampleur. Il en alla autrement d'une dernière difficulté, qu'il nous va falloir examiner en détail, celle que soulevait la doctrine aristotélicienne de la magnanimité.

Aristote ne s'était pas soucié d'établir entre les vertus une hiérarchie. Il n'y a pas, pour lui, de vertus principales et de vertus secondaires. Cependant, parmi toutes les vertus dont il traite, il en est une qui tranche sur toutes les autres : c'est cette vertu de magnanimité, à laquelle il a consacré les chapitres VII, VIII et IX du livre IV de l'*Ethique*. Elle est, nous dit Aristote, la parure de toutes les vertus (1124 a 1), et, conformément à cette indication d'Aristote lui-même, l'on s'accorde généralement à reconnaître en elle le point culminant de l'*Ethique* aristotélicienne. Qu'est-ce donc pour Aristote que la magnanimité ?

Tour d'abord, ce n'est pas la vertu de tout le monde. C'est, au contraire, la vertu aristocratique par excellence. Il y a pour Aristote deux sortes d'hommes : les médiocres et les grands. Les médiocres, s'ils se croient du mérite, sont des vaniteux ; s'ils ont conscience de leur médiocrité, ils sont des modestes. Les hommes supérieurs, qui n'ont pas conscience de leur supériorité, sont des pusillanimes. Mais les hommes supérieurs qui ont conscience de leur supériorité, voilà les magnanimes (*Eth. Nic.*, 1123 b 1-15).

Pour être un magnanime, il faut donc d'abord être un homme supérieur, un homme parfait, un grand. C'est-à-dire, explique Aristote, qu'il faut posséder toutes les vertus, et les posséder à la perfection, au maximum (1123 b 27-1124 a 4). Mais cette perfection et cette grandeur, ce n'est pas encore la magnanimité, ce n'en est que la condition prérequise. La magnanimité consiste, très exactement, à prendre conscience de cette perfection, que l'on possède en soi, et à trouver dans cette conscience de sa propre perfection, l'αὐτάρκεια, c'est-à-dire, cette autonomie, cette indépendance, cette liberté, sans laquelle il n'y a pas de vie heureuse et qui est la préoccupation foncière de toute morale grecque. A l'exemple d'Aristote, qui ne manque pas au chapitre XI du premier livre de l'*Ethique* (1100 b 32-33) d'indiquer d'un mot ce rôle de la magnanimité, nous avons déjà montré comment la magnanimité vient ainsi s'insérer au cœur même du problème du bonheur. Il nous faut maintenant préciser rapidement la manière dont elle accomplit sa tâche.

Le magnanime a conscience de sa perfection intime. Or cette perfection, il ne la doit qu'à lui-même, car c'est par ses actes qu'il a acquis ses vertus ; cette perfection, il la possède en lui-même, car la vertu est une habitude de l'âme ; cette perfection enfin, il la possède solidement, car la vertu est stable. Or cette perfection que l'homme ne doit qu'à lui-même, cette perfection que l'homme possède solidement, en l'intime de son cœur, et que rien ne saurait lui enlever, elle est la valeur suprême.

Tous les biens extérieurs, richesses, puissance et l'honneur même, le plus grand de tous, ne sauraient suffire à la payer à son prix. Elle les mérite — et elle mérite plus encore. Le magnanime sait tout cela ; il sait qu'il possède en soi la vertu, et il sait que l'univers tout entier, avec tous les biens qu'il renferme, n'est pas assez pour payer sa vertu, il a conscience de valoir plus, de mériter mieux ; la conscience de la vertu s'épanouit en une domination du monde. C'est tout cela que, pour qui sait voir, contient la définition aristotélicienne du magnanime : le magnanime est celui qui est digne des plus grands honneurs et qui s'en juge digne (1123 b 1-2).

Le magnanime domine le monde, et, normalement, sa domination du monde s'exprimera en une possession du monde. Normalement, si l'ordre des choses est respecté, le magnanime sera riche, sera puissant, sera honoré. Comme il est par sa vertu, et dans l'ordre des valeurs intimes, un grand, il sera aussi dans la société un grand, et il saura y tenir son rang, fier avec les grands, simple avec les humbles (1124 b 18-23), aimant surtout à se répandre en bienfaits qui affirment sa supériorité (1124 b 9-17). Mais cette possession du monde restera toujours une domination. Le magnanime ne se laissera jamais enivrer par la prospérité. Car, s'il accepte, de bonne grâce, ce que le monde lui donne, il a toujours conscience de mériter mieux, et il n'accepte que parce qu'il sait que le monde ne peut pas lui donner mieux (1124 a 6-9). Le magnanime domine le monde, et s'il consent à le posséder, c'est, de sa part, condescendance.

Aussi le monde peut se refuser à lui. Le destin peut lui refuser la richesse, le pouvoir, l'honneur, qui lui sont dus. Le magnanime reste calme et serein. Il lui suffit de savoir que, parce qu'il possède, en lui, la vraie valeur, qui est la vertu, tout cela — et plus encore — lui est dû. Le monde, en se refusant à lui, se met dans son tort. Pour cette offense imméritée, le magnanime n'a que dédain. Le monde peut bien l'écraser. Le magnanime sait qu'alors le monde est injuste. Et, par là, il le domine encore, il le domine, cette fois, par le mépris, et ce mépris du monde est le dernier mot de la magnanimité, l'ultime épanouissement chez le magnanime de la conscience de sa vertu (1124 a 10-20).

La conscience de sa vertu apporte ainsi à l'homme la libération à laquelle il aspire, la libération de la menace du monde, la libération du joug du destin. Conscience de soi, domination du monde, libération de l'homme, voilà ce qu'est la magnanimité pour Aristote, ce qu'elle sera pour toute la pensée grecque. Les Stoïciens en durciront le concept, mais en garderont l'idée essentielle. La magnanimité, ce sera pour eux, selon la définition de Chrysippe, la vertu qui élève l'homme au-dessus de toutes choses[1], ou encore, selon la formule de Panétius conservée

(1) *Cf.* Von Arnim, *Vet. Stoic. Frag.*, III, nos 264, 265, 269, 274, 275.

par Cicéron, ce sera la *despicientia rerum externarum*, le mépris des choses extérieures[1], mais toujours ce mépris aura pour base et pour terme une exaltation de l'homme, une revendication de son autonomie et une affirmation de sa force.

Or, pendant que l'humanisme grec condensait ainsi dans l'idéal de la magnanimité toute son exaltation de l'homme, s'élaborait obscurément, au sein du peuple d'Israël un autre idéal, l'idéal de l'*ànâwâh*, et c'est cet idéal nouveau que Jésus avait proclamé sur la montagne et qui allait devenir l'idéal chrétien de l'humilité. Qu'est-elle donc, cette humilité que nous enseigne la Bible ? Essentiellement l'attitude de l'âme qui se sent pauvre — pauvre des biens véritables, des biens surnaturels, — qui se sent faible et impuissante à acquérir par elle-même ces biens ; qui, par conséquent, avouant devant Dieu sa pauvreté, sa faiblesse et son impuissance, se fait mendiante auprès de lui, le seul riche, le seul fort, et puis le remercie en reconnaissant qu'elle tient tout de sa bonté. En un mot, l'humilité, c'est le sentiment de la misère de l'homme et de son besoin de Dieu.

L'on comprend, dès lors, que du jour où se rencontrèrent l'idéal de la magnanimité aristotélicienne et l'idéal de l'humilité chrétienne, un conflit devait éclater. Cette fois encore, ce fut la traduction de Robert Grosseteste qui en donna le signal. Le *Liber Ethicorum* incomplet, tel qu'on le possédait avant lui, n'avait pas encore de quoi éveiller l'attention. Il ne contenait de la magnanimité qu'une mention insignifiante, et, de plus, il mentionnait expressément, au nombre des vertus, l'humilité[2]. C'est, en effet, par le mot d' « humilitas » que l'*Ethica Vetus* avait traduit le πραότης aristotélicien, et, grâce à cette traduction, philosophes et théologiens de la première moitié du XIII^e^ siècle trouvaient chez Aristote, côte à côte, la magnanimité et l'humilité.

Il en alla tout autrement lorsque, entre 1240 et 1249, parut la *Translatio Lincolniensis*. Certes, cette fois encore, Aristote parlait de l'humilité. Mais c'était pour la flétrir comme un vice : « Vivre au gré d'un autre, pouvait-on lire dans le portrait du magnanime, c'est servile. Voilà pourquoi tous les flatteurs sont serviles, et tous les humbles sont flatteurs »[3]. Aristote, d'ailleurs, n'identifiait-il pas l'humilité avec

(1) *De officiis*, I, 66 ; cf. *ibid.*, I, 13 ; *Tusculanes*, 2, 32 ; 2, 43 ; *Rep.*, 5, 9 ; *Hortensius*, 67.

(2) Cf. Marchesi (Concetto), l'*Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale*, Messine, 1904, appendice, p. VIII : Est autem circa iram superabundantia et defectio et medietas. Fere autem innominatis existentibus eis, medium humilem dicentes, medietatem humilitatem vocamus. Extremorum autem qui superabundat iracundus fit : malicia autem iracundia ; qui deficit autem inirascibilis, defectio inirascibilitas.

(3) Et ad alium non posse vivere, sed vel ad amicum, servile enim ; propter quod et omnes blanditores serviles et humiles blanditores. *Paris Nat. Lat. 16582*, fol. 89vb. La condamnation de l'humilité contenue en ce texte a été bien aperçue : témoin le texte

la pusillanimité ? Le commentateur grec, dont Robert Grosseteste avait joint la traduction à sa traduction de l'*Ethique*, semblait bien se prononcer en ce sens : être digne de grandes choses et se juger digne de moindres, c'était, selon lui, « humilité et pusillanimité »[1]. Au reste, la définition même de la magnanimité, telle que la donne Aristote, ne suffit-elle pas à la mettre en contradiction avec l'humilité ? Etre magnanime, selon lui, c'est se juger digne de grandes choses. Mais être humble, au témoignage de saint Bernard, c'est vouloir être tenu pour vil. La contradiction n'est-elle pas flagrante ?

Ces difficultés ne pouvaient pas échapper aux théologiens. De fait dès avant 1252, dans ses leçons sur l'*Ethique*, saint Albert le Grand, soulignait nettement l'apparente opposition de la magnanimité et de l'humilité[2], et ce fut, à partir de ce moment, un lieu commun chez les théologiens. Cependant, ces théologiens à l'ordinaire n'exposent ces difficultés que pour les résoudre. Devons-nous donc croire que nous nous trouvons en présence d'un problème artificiel, d'un doute méthodique, et que le conflit de la magnanimité et de l'humilité n'a pas été, au moyen âge, un conflit réel ?

Ce serait là une complète méprise. En fait, il y eut lutte, et cette lutte fut ardente. Dès l'époque où saint Albert professait ses premières leçons sur l'*Ethique à Nicomaque*, c'est-à-dire dès l'apparition de la traduction de Robert Grosseteste, les objections qu'il s'applique à résoudre sont sans doute les objections réelles, où se traduit en face de la magnanimité païenne qui vient de leur être révélée, le scandale des théologiens traditionnels. Albert, sans doute, ne le dit pas expressément. Mais il s'en est assez clairement expliqué lorsque, vers 1268-1270, il rédigea son second

suivant : « Nullum vitiosum est faciendum : sed humilitas facit hominem vitiosum, ergo non debet per humilitatem se omnibus subjicere. Minor probatur per philosophum IV Ethicorum : omnis humilis est blanditor ; omnis blanditor vitiosus ». Adenulphe d'Agnani, *Quodlibet I*, qu. 14, obj. 1, *Paris Nat. Lat. 14899*, fol. 148ra.

(1) Erit autem utique aliquis operibus sui ipsius et ex progenitoribus et ex seipso melioribus in commune operatis se ipsum minore honore dignificans, propter humilitatem et pusillanimitatem. *Paris Nat. Lat. 16582*, fol. 88ra (humilitas traduit le grec ταπεινότης, cf. *Comm. in Ar. Graeca*, tome XX, p. 187).

(2) Ce sont les trois objections de la question : Utrum magnanimitas sit virtus :

Quod non videtur.

1. — Nulla virtus contrariatur alii virtuti, cum omnis virtus sit secundum rationem rectam, in qua non est contrarietas. Sed magnanimitas contrariatur humilitati, quia magnanimus seipsum dignificat. Quod est contrarium humiliationi. Ergo cum humilitas sit virtus, ipsa non erit virtus.

2. — Praeterea, Sapientis doctrina est : quanto magnus es, humilia te in omnibus (*Eccli.*, 3, 20), sed magnanimus est magnus ut dicitur in littera. Ergo maxime se debet humiliare. Et sic si seipsum dignificat, quod est magnanimitas, videtur esse vitium.

3. — Praeterea, Bernardus dicit quod humilis vult vilis reputari (*Serm. in Cant.*, 16, 10 ; *P. L.*, 183.853) ergo contriaratur humilitati. Ergo idem quod prius. *Vat. Lat. 722*, fol. 61vb.

commentaire sur l'*Ethique*. Cette fois il est formel : il y a des gens qui s'en prennent à la magnanimité : sunt autem quidam magnanimitati detrahentes[1]... Henri d'Allemagne qui, entre 1302 et 1310, commenta en s'inspirant de saint Albert, l'*Ethique à Nicomaque*, l'a bien compris ainsi : ce fut l'opinion de certains, écrit-il, que la magnanimité n'est pas une vertu[2].

Saint Albert ne nous dit pas quels étaient ces *quidam*, mais il est facile de voir quelle sorte de gens c'était. Ecoutons en effet leurs griefs, tels que les rapporte saint Albert : ils disent qu'une vertu ne peut être contraire à une autre vertu. Or, l'humilité est une vertu que les Stoïciens définissent : le sens de son propre vide[3]. Ils disent que l'acte propre de l'humilité, c'est de ne pas aspirer à ce qui est élevé, mais de consentir à ce qui est humble. Le propre de l'humble, disent-ils encore, c'est de s'abaisser soi-même, c'est de vouloir passer pour vil, c'est de mettre tout son orgueil à mépriser les louanges de ceux qui l'honorent. Or, la magnanimité fait tout le contraire. Comment donc serait-elle une vertu ? Deux contraires, ajoutent-ils, ne sauraient rentrer dans la même catégorie morale : si l'un rentre dans la catégorie du bien, l'autre doit rentrer dans la catégorie du mal. Il s'agit, bien entendu, de contraires qui sont contraires précisément au point de vue de leur valeur morale. Or, se juger digne de choses grandes et élevées, c'est le contraire de : s'abaisser et ne se juger digne de rien. Si donc cette dernière attitude est bonne, il s'ensuit nécessairement que se juger digne de grandes choses est mal. Or, ce qui est mal n'est ni une vertu, ni l'acte d'une vertu[4].

(1) Saint Albert, *in Eth.*, livre IV, tract. II, cap. II (éd. Borgnet, tome VII, p. 296. — Pour la date, cf. Pelster, *Philosoph. Jahrbuch*, 1935, pp. 443-461).

(2) Henri d'Allemagne, *in Eth.*, livre IV, question 15 : sicut hic refert commentator (saint Albert), opinio quorumdam fuit quod magnanimitas non sit virtus (ms. *Toulouse, Bibliothèque Municipale, 242*, fol. 258rb. *Vat. Lat. 2173*, fol. 29vb).

(3) Le texte des éditions (Borgnet et Jammy) porte : sensum esse *proprium* vacuitatis. Il faut certainement lire : *propriae*. C'était la forme classique de la définition, telle que saint Albert lui-même la citait dans son commentaire inédit (*Vat. Lat. 722*, fol. 62ra). Cf. plus loin p. 306, n. 1.

(4) Sunt autem quidam magnanimitati detrahentes, dicentes virtutem virtuti non esse contrariam. Humilitatem autem virtutem esse, quam Stoici diffiniunt sensum esse proprium (corr. : propriae) vacuitatis, et actum ejus esse dicunt non alta sapere, sed humilibus consentire. Proprium autem humilis esse dicunt etiam seipsum abjicere, et velle se vilem praedicari, et in hoc solo esse superbum quod laudes dignificantium se contemnit. Horum autem omnia opposita habet magnanimitas, et sic videtur non pertinere ad bonum moris. Addunt etiam quod duo genera in uno genere moris non sunt : quinimo si unum est in genere boni, alterum est in genere mali. Contraria autem dicimus quae secundum rationem honesti sunt contraria. Aliis autem et magnis se dignificare contrarium est ei quod est abjicere, et nullo dignum reputare. Si igitur hoc est honestum, oportet quod magnis se dignificare sit inhonestum. Inhonestum autem nec virtus est, nec opus virtutis. Saint Albert, *in Eth.*, IV, 2, 2. Ed. Borgnet, 7, 296.

Nous avons reconnu au passage les divers éléments qui composent ce réquisitoire. L'humilité, sens de son propre vide ? Laissons de côté l'attribution de cette définition aux « Stoïciens » ; en réalité, c'était là une définition classique chez les théologiens du XIII^e siècle[1]. Ne pas aspirer à ce qui est élevé, mais consentir à ce qui est humble ? C'est un texte de saint Paul, dans l'*Epître aux Romains*[2]. S'abaisser soi-même, vouloir être tenu pour vil ? C'est un texte de saint Bernard, que saint Albert, dans son premier commentaire, citait nommément[3]. Tout ceci ne laisse aucun doute sur l'identité des *quidam* dont saint Albert rapporte les propos : c'étaient des théologiens, vraisemblablement des frères de son couvent, imbus de la discipline traditionnelle, qui s'élevaient, au nom de l'Écriture, des Pères et de la Théologie, contre les nouveautés profanes de l'*Ethique* aristotélicienne, contre l'idéal païen de la magnanimité[4].

LA SOLUTION ALBERTINO-THOMISTE

a) — *La solution albertinienne.*

Le problème ainsi posé, saint Albert ne pouvait l'esquiver, mais avant de le résoudre, il l'a déplacé. Il y a ici un phénomène très curieux, sur lequel il nous faut insister, car il est caractéristique de tout un esprit. Le problème, tel qu'il se posait aux yeux des théologiens traditionnels, c'était le problème de l'opposition entre la magnanimité païenne d'Aristote et l'humilité chrétienne. Ce problème-là, Albert, délibérément, l'écarte. Il refuse de se placer sur ce terrain, il entend rester, exclusivement, au plan philosophique. Il y a, certes, un problème des rapports de la magnanimité et de l'humilité. Mais ce problème, c'est au plan de la raison pure qu'il se pose, et c'est à ce plan qu'il doit être résolu.

Pourquoi, en effet, vouloir faire de l'humilité une vertu exclusivement chrétienne ? Les théologiens traditionnels s'appuient dans leur

(1) Voyez par exemple Richard de Saint-Laurent, *Liber de Virtutibus*, *Ms. Paris Mazarine*, 779, fol. 18va : est autem humilitas (proprie) velut sensus quidam propriae vacuitatis aut inanitatis seu vanitatis ; Guillaume Perrauld, *Somme des Vertus*, V^e partie, de *Beatitudinibus*, pars IV, de *Humilitate* : humilitas est sensus propriae vacuitatis seu inanitatis. (Ed. apud Jacobum Quesnel, Paris, 1629, p. 455b). Saint Albert lui-même, dans son *Cours*, l'attribuait à saint Augustin : Unde etiam Augustinus dicit quod est sensus propriae vacuitatis, *Vat. Lat. 722*, fol. 62ra.

(2) « Non alta sapientes, sed humilibus consentientes », *Rom*, 12, 16.

(3) Cf. plus haut, p. 304, n. 2 ; cf. Saint Bernard, *Serm. in Cant.*, 16, 10 : « Verus humilis vilis vult reputari, non humilis reputari. Gaudet contemptu sui, hoc solo sane superbus, quod laudes contemnit ».

(4) Je n'ai pu retrouver aucun témoignage direct de cet état d'esprit dans les textes de cette époque, ce qui m'incline à croire que saint Albert vise ici des propos oraux, et non des attaques écrites contre la magnanimité. Mais celles-ci ont pu exister, et peut-être en retrouvera-t-on quelque jour la trace.

offensive contre la magnanimité aristotélicienne sur les textes de l'Ecriture et des Pères qui définissent la doctrine de l'humilité : fort bien. Mais cette doctrine, les philosophes ne l'ont point ignorée, et il serait bien facile, pense saint Albert, de la retrouver chez les « Stoïciens » — tellement que le saint docteur n'hésite point à attribuer à ces « Stoïciens » la définition même de l'humilité, telle que la donnaient les théologiens : le sens de son propre vide. Ces « Stoïciens », nous l'ayons déjà signalé, ne sont point les nôtres : lorsque saint Albert attribue une doctrine de l'humilité aux « Stoïciens », il pense à Socrate et à Platon — très exactement, comme nous allons le voir, à l'enseignement du *Ménon*.

Donc, pour saint Albert, les philosophes païens ont connu l'humilité comme ils ont connu la magnanimité, et cela étant, ils n'ont pu manquer de poser et, par conséquent, de résoudre le problème de leurs rapports. Et, en effet, c'est aux « Stoïciens » qu'il déclare expressément emprunter la solution qu'il va faire sienne. N'est-ce pas, en effet, Platon qui enseigne que l'homme est digne à la fois et de ce qu'il y a de plus haut et de ce qu'il y a de plus bas ? De ce qu'il y a de plus haut, à raison de son intellect immortel, et de ce qu'il y a de plus bas, à raison des principes mortels de son corps ? Si bien que l'homme, à raison des mérites de son intellect, reçoit, après sa mort, la place qui convient à sa dignité propre ? Quelle contradiction y a-t-il donc à poser que l'homme, qui est composé d'éléments contraires, à ne considérer même que sa nature, doit s'humilier, à raison de l'un, et s'estimer très haut, en raison de l'autre ?[1].

Ce n'est là encore toutefois qu'une analogie, tirée de l'ordre de la nature. Il faut en faire l'application à l'ordre proprement moral. Mais cela encore les « Stoïciens » l'ont fait. Socrate n'enseigne-t-il pas, dans le *Ménon*, que les vertus sont en nous des dons des dieux ? D'où découlent en nous deux attitudes d'âme complémentaires et inséparables, toutes deux légitimes, et toutes deux vertueuses : s'estimer très haut, parce que l'on possède en soi la vertu ; s'abaisser très bas, parce que cette vertu même est en nous un don des dieux. L'homme considère-t-il ce qui lui appartient en propre ? Alors, il est sans vertu, puisque celle-ci ne vient pas de lui, mais de Dieu, et il doit alors se juger indigne de tout honneur : voilà la vertu d'humilité. L'homme considère-t-il ce qu'il

(1) Ad haec autem et similia non est difficile respondere. Nihil enim contrarietatis habet quod homo qui ex contrariis compositus est, etiam secundum naturam humilietur ex uno, et dignificetur ex altero : propter quod Plato dixit, quod homo et maximorum et infimorum dignus est. Maximorum quidem secundum moralem intellectum infimorum autem secundum corporis mortalia principia : ita quod etiam homo secundum merita intellectus sedes accipit post mortem propriae dignitatis. Saint Albert, *in Eth.*, IV, 2, 2, éd. Borgnet, 7, p. 297 (il faut lire, me semble-t-il, secundum *immortalem* intellectum). — Saint Albert fait allusion à la doctrine du *Phédon*, *cf. in Eth.*, I, 7, 17 ; B., VII, 132.

y a en lui de divin, c'est-à-dire la vertu et toutes les perfections qui lui viennent des dieux ? Alors il doit, non certes s'élever au-dessus de lui-même, mais bien s'honorer lui-même — car ne pas honorer en soi la vertu, ce serait en méconnaître le prix. Ce serait d'ailleurs fort dangereux : car, si l'on méconnaissait le prix de la vertu, l'on ne se soucierait pas de la conserver, et l'on courrait le risque de la perdre ; si, au contraire, on l'estime à sa valeur, l'on s'établira de façon immuable et ferme dans cette dignité de la vertu[1].

Telle quelle, cette solution pouvait sembler satisfaisante. Les élèves d'Albert s'empressèrent de l'adopter. Ulrich de Strasbourg, dans son *de Summo bono*, écrit entre 1262 et 1272, la reproduit fidèlement[2]. Saint Thomas d'Aquin lui-même, à l'époque de son *Commentaire sur les Sentences*, ne faisait encore que la reproduire[3]. Mais plus tard sa pensée va passer par des hésitations qu'il nous va falloir suivre en détail.

(1) Saint Albert a exposé cette solution dans ses deux commentaires sur l'*Ethique*. Voici d'abord le texte du *Cours inédit* (v. 1250-1252).

« Ad primum vero dicendum quod sicut in magnanimitate oportet esse aliquid quod inclinat ad dignificandum se, ita etiam in humilitate oportet esse aliquid quod inclinat ad dejiciendum, est ergo accipere in virtuoso et id quod ipsius est et id quod divinum est quoddam, sicut scientia vel virtus vel dignitas vel quicquid huius modi. Humilis ergo ex suo dejicit se, in quantum haec non sunt ex se nec esse reputat, sed ex Deo ; et sic indignum se honore iudicat. Sed divinum quod in ipso est dignificat, alioquin iniuriam faceret Deo, et ingratus esset, et non in seipso decenter se haberet, nec curaret illud conservare et sic illud esset periculum magnum deficiendi. *Vat. Lat. 722*, fol. 61vb. (Les réponses ad 2 et ad 3 reprennent la même doctrine).

Voici maintenant le texte du second commentaire (vers 1268-1270).

Unde etiam Stoici quorum princeps fuit Socrates dixerunt quod virtutes quae sunt deorum dona oportet homines in se recognoscere, et ex eisdem digne vivere. Humilitati ergo quae ex propriis dejicitur, non contrariatur magnanimitas quae ex aliis, scilicet deorum donis, vel consuetudine acquisitis, non quidem supra se elevatur, sed magis se dignificat cognoscens in se virtutem et virtutem merito digniorem esse quam aliquid quod attribui potest extrinsecus. Ad talia autem enim contendere, est immobilem esse et constantem in virtutis dignitate. (*In Eth.*, IV, 2, 2, Borgnet, 7, 297).

Pour se convaincre qu'il s'agit bien ici de la doctrine du *Ménon*, il suffit de comparer ce texte avec : *in Eth.*, I, 1, 2 (B. 7, p. 3) ; I, 5, 4 ; *id.*, p. 61 ; I, 7, 5 ; *id.*, p. 114 ; 3, 1, 22 ; *id.*, p. 232 ; cf. aussi *liber I poster.*, I, 5 ; Borgnet, tome II, p. 16, sqq., etc.

(2) Ulrich de Strasbourg, *De Summo bono*, livre VI, traité 3, ch. XXI : Nec huic obstat virtus humilitatis, secundum quam dicitur eccli. III (20) : quanto magnus est, humilia te in omnibus, quia non sunt haec contraria, quod aliquis ex consideratione sui secundum se dejiciat seipsum et vilipendat, et ex consideratione eorum quae habet a Deo vel per acquisitionem cooperante Deo, dignum se reputat honore... *Paris Nat. Lat. 15901*, fol. 161va).

(3) *In III Sent.*, D. XXXIII, qu. 2, a. 1, quaestiunc. 4, ad 3 : « humilitas autem habet idem pro materia quod magnanimitas, quamvis sub diversis rationibus ; quia humilitas rationem parvi ex consideratione propriae fragilitatis, sed magnanimitas rationem magni ex consideratione divini auxilii vel divini doni vel gratuiti vel naturalis sicut est rationis bonum ».

b) — *Les hésitations de saint Thomas.*

C'est, semble-t-il, au printemps de 1271, alors qu'il rédigeait la question 161 de la *Secunda secundae*[1], qu'apparurent pour la première fois à saint Thomas dans toute leur acuité les problèmes que soulevait la question des rapports de la magnanimité et de l'humilité, et que se firent jour dans sa pensée les premières hésitations.

Pourquoi Aristote n'a-t-il pas parlé de l'humilité ?

Le premier problème, qui semble avoir retenu saint Thomas, est du même type que celui que nous avons déjà rencontré à propos du bonheur de l'autre vie : Aristote n'a pas parlé de la vertu d'humilité, pourquoi cela ?

Une réponse nous vient aussitôt aux lèvres aujourd'hui, et nous sommes tentés de la retrouver chez saint Thomas ; Aristote n'a pas parlé de la vertu d'humilité, *parce qu'il ne le pouvait pas*, cette vertu étant une vertu spécifiquement chrétienne, surnaturelle, qu'il était impossible à la raison de découvrir et à un païen de soupçonner. Et c'est, en effet, cette explication que plusieurs interprètes autorisés ont cru lire chez saint Thomas[2].

Mais ce qui, dès l'abord, exclut cette interprétation, c'est qu'il est tout à fait incontestable que, pour saint Thomas comme pour saint Albert, si Aristote n'a pas parlé de l'humilité, bien d'autres philosophes en ont parlé. Origène l'avait affirmé en termes exprès : « Les philosophes eux aussi ont parlé de l'humilité. Car la vertu que l'Ecriture sainte appelle humilité n'est rien d'autre que la vertu qu'ils appelaient, eux, μετριότης, c'est-à-dire mesure ». Et cette affirmation d'Origène, saint Thomas n'hésite pas à la faire sienne[3]. N'était-il pas en mesure d'ailleurs d'en apprécier le bien-fondé ? Voici par exemple Cicéron, un authentique « philosophe ». Sans doute, Cicéron, lui non plus, n'a pas parlé de l'humilité en termes exprès. Mais ne nous avisons pas de le lui reprocher : saint Thomas nous reprendrait vertement car Cicéron a parlé de la *modestia* et, à fort bon droit, il faisait rentrer dans la

(1) Cf. Glorieux, *Pour la chronologie de la Somme, Mélanges de Sciences Religieuses*, 1945, pp. 59-98.

(2) C'était déjà l'opinion de Cajetan, *Comm. sur la II, II*, 161, 1, nº 5, éd. Léonine, p. 295 : Tullius de magnanimitate loquitur... non de humilitate, quam theologi tractant, *quam nemo principum huius saeculi novit ;* etsi procul odorem ipsius senserint, aliquid illius mandantes. Cette opinion a été reprise de nos jours par exemple par le P. Bernard, *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique* (éd. de la *Revue des Jeunes*), *La vertu*, tome II, 1935, p. 457 ; par le P. Chenu, *Les Philosophes dans la Philosophie chrétienne médiévale, RSPT*, 1937, p. 33 ; et surtout par M. Gilson dans son beau livre, *le Thomisme*, 4e éd., 1942, pp. 415-416 et 470-473 et sous une forme un peu atténuée, 5e éd., 1945, pp. 422 et 477-479.

(3) Elle constitue le *sed contra* de la II, II, 161, 4.

modestia l'humilité, qui n'en est qu'une espèce[1]. Enfin et surtout, voici « Andronicus le Péripatéticien », encore un « philosophe » authentique et qui, lui, parle expressément de l'humilité, dans son traité *de passionibus* : il la range au nombre des vertus annexes à la tempérance. A vrai dire, le περὶ παθῶν, que saint Thomas, avec son temps, attribuait à Andronicus de Rhodes, est l'œuvre d'un compilateur peu intelligent et sa classification des vertus est empruntée au stoïcisme ; malheur plus grave, ce pseudo Andronicus ignorait tout à fait l'humilité ; il rangeait seulement parmi les vertus annexes à la tempérance, l'εὐτέλεια, c'est-à-dire l'économie. Le traducteur latin, par un faux sens appelé à un brillant succès, avait rendu ce mot par *humilitas*, et c'est ainsi que saint Thomas pouvait trouver l'humilité expressément nommée par un philosophe païen[2].

Les philosophes païens ont donc parlé de l'humilité. Et ils en ont si bien parlé que saint Thomas leur doit une partie de sa doctrine de l'humilité. Que l'on lise par exemple l'article où saint Thomas, contrairement à l'opinion la plus courante chez les théologiens de son temps, rattache la vertu d'humilité à la tempérance. Quelles sont les autorités sur lesquelles il s'appuie ? Les philosophes, cités par Origène, Cicéron, et il faudrait y ajouter l'inévitable Andronicus... tous des païens, et qui se voient ainsi préférés à saint Augustin, patron incontesté de l'opinion adverse[3].

(1) *S. th.*, II, II, 143, art. *unicus*, ad 4 ; II, II, 160, 2 ; 161, 4, ad 4.

(2) *In III Sent.*, d. 33, qu. 3, a. 2, qle 3 ; *S. th.*, II, II, 143, obj. 4 ; 160, 2 ; 161, 2, obj. 4 et reps. ad 4. Le texte du Ps. Andronicus se trouve dans Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, éd. Didot, tome III, p. 576 (cf. aussi Von Arnim, *Vet. Stoïc. Frag.* III, 272) : εὐτέλεια δὲ ἕξις ἀνυπέραρτος ἐν δαπάναις καὶ παρασκευαῖς. *traduction latine* : humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus. Le disciple de saint Thomas qui acheva son *De Regno*, Ptolémée de Lucques, n'est pas moins affirmatif : pour lui aussi, les philosophes ont parfaitement connu et enseigné l'humilité : le Christ, dit-il, a vécu humblement « ut suos fideles exemplo sui traheret ad operandum secundum virtutem, cujus via aptior est humilitas ac mundi contemptus, ut Stoici et Cynici posuerunt, ut de ipsis Augustinus et Valerius Maximus referunt. Ipse idem Seneca idem ostendit, qui perfectus Stoicus fuit, in libello de Dei providentia et de brevitate vitae ad Paulinum. (*De Regno*, III, 15, dans Saint Thomas, *Opera omnia*, éd. Vivès, tome XXVII, p. 383).

(3) *S. th.*, II, II, 161, 4. L'influence d'Andronicus sur cette doctrine est attestée par les textes cités à la note précédente. Le rattachement de l'humilité à la tempérance est assez rare au moyen âge ; voyez cependant en ce sens Abélard, *Dialogue*, *P. L.*, 178, 1657 ; Pierre le Chantre, *Summa Abel*, *Paris Nat. Lat. 10633*, fol. 134r. Les écrits de l'école abélardienne rattachent l'humilité à la force, cf. *Ysagoge in theologiam*, éd. Landgraf, p. 77 ; de même Alain de Lille, *Tractatus de virtutibus*, *Paris, Nat. Lat. 3238* F, fol. 85ra. Mais l'opinion la plus courante rattachait l'humilité à la justice. Elle pouvait se réclamer de l'autorité de saint Augustin (*Sermon* 292 ; *P. L.*, 38, 1323), dont le texte avait été repris par la glose (*in Matth.*, 3, 15) ; ce texte a également inspiré saint Bernard, *Sermon in oct. Epiph.* ; *P. L.*, 183, 153-154 ; cf. *Sermon 14 in Ps. Qui habitat*, n° 10 ; *P. L.*, 183, 243. — Anselme de Laon (*P. L.*, 162, 1590 A) et Pierre le Chantre dans son *Verbum Abreviatum* (*P. L.*, 205, 308) semblent bien iden-

Nombreux sont, aux yeux de saint Thomas, les philosophes païens qui ont parlé, et fort bien parlé, de l'humilité. Voilà le fait capital qu'il ne faut jamais perdre de vue lorsque nous en venons à nous demander, avec saint Thomas, pourquoi Aristote, lui, n'en a pas parlé. Ce sera, en effet, pour nous la seule manière de bien comprendre la réponse que va apporter à cette question saint Thomas.

Le philosophe, répond-il en effet, n'entendait traiter des vertus que pour autant qu'elles sont ordonnées à la vie de la cité. Or, en cette vie, point n'est besoin d'une vertu d'humilité ; la soumission d'homme à homme qui s'y rencontre est réglée suivant l'ordre prévu par les lois, et rentre ainsi dans la justice légale. Pour qu'existe une vertu d'humilité, distincte de toute autre, il nous faut passer à un autre plan, et considérer, non plus la soumission de l'homme à l'homme dans la cité, mais la soumission de l'homme à Dieu, soumission qui d'ailleurs entraînera aussi une soumission d'homme à homme, mais réglée cette fois non plus sur les lois de la cité, mais sur l'ordre de l'homme à Dieu[1].

Devrons-nous comprendre, avec M. Gilson, que la *philosophie* ne *peut* pas parler de la vertu d'humilité, parce qu'elle doit « assigner à l'homme comme fin dernière ce qui est, en effet, la fin humaine suprême, le bien commun de la cité », et qu'ainsi l'humilité, qui n'a « aucun rôle à jouer dans la vie collective », ne rentre pas dans son domaine[2] ? Interprétation, d'avance, condamnée : il y a beau temps que les « philosophes » cités par Origène, que Cicéron, et surtout Andronicus lui ont porté le coup fatal... Au reste, saint Thomas ne savait-il pas que, aux yeux d'Aristote lui-même, la fin humaine suprême n'est pas le bien commun de la cité, mais la contemplation de Dieu, à laquelle est ordonnée la vie politique tout entière[3] ?

Aussi bien ce que dit saint Thomas est-il tout différent : il parle non pas de la *philosophie*, mais du *Philosophe*, non pas d'un *droit*, mais d'un *fait*, non pas du *domaine de la philosophie morale naturelle*, mais du *sujet de l'Ethique à Nicomaque*. Le Philosophe, dit-il, — c'est Aristote — avait l'intention — c'est un fait — de traiter des vertus pour

lifier humilité et justice. Au XIII^e^ siècle, le rattachement à la justice est courant (cf. Saint Bonaventure, *in III S.*, D. 33, art. *unicus*, qu. IV, ad 4 (éd. Quaracchi, p. 721) ; *in IV Sent.*, D. 14, p. 1, a. 1, qu. 3 (p. 322) ; a. 2, qu. 1 (p. 325), etc.; Pierre de Tarentaise, *in III S.*, D. 33, exp. litt. éd. Toulouse, 1652, tome III ; Richard de Mediavilla, *in III Sent.*, D. 33, pars 1, qu. 7, éd. Venise, 1509, fol. 120v, etc.

(1) II, II, 161, 1 ad 5 : Philosophus intendebat agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subiectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur, et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit.

(2) Gilson, *Le thomisme*, 4^e^ éd., p. 467 ; 5^e^ éd., p. 475, et *id.*, 4^e^ *éd.*, p. 415 ; 5^e^ éd., p. 422.

(3) Cf. plus haut, p. 266, avec les notes 1 et 3.

autant qu'elles sont ordonnées à la vie de la cité — c'est le sujet de l'*Ethique à Nicomaque*. Aristote, en effet, ne s'était pas contenté de limiter son sujet au bonheur de cette vie. En écrivant son *Ethique*, il s'était proposé d'écrire une introduction à sa politique, et par conséquent, de traiter, en premier lieu, du bonheur politique et des vertus qui l'assurent[1]. Et c'est cela qui explique qu'il n'ait point parlé de l'humilité. Il aurait pu assurément en parler, comme le firent Cicéron ou Andronicus. Il ne l'a pas *voulu*, parce que ce n'était pas de son sujet[2].

Ne nous étonnons pas d'ailleurs, si cette solution nous paraît forcée : elle l'est, et saint Thomas ne l'a avancée que parce qu'il s'y est vu contraint par son désir d'excuser Aristote. Lui-même, pourtant, n'en était pas satisfait. Et puis, il lui en coûtait d'admettre que le philosophe n'avait point parlé de la vertu d'humilité. Aussi — et ce va être la première de ces hésitations dont nous verrons par la suite les résultats — nous allons le voir, presque aussitôt, s'engager dans une autre voie. Poursuivons, en effet, la lecture de la question 161 de la *Secunda Secundae ;* à l'article 4 nous lisons ceci : « Le philosophe dit que celui qui n'aspire qu'à de petites choses, parce que, seules, elles sont à sa mesure,

(1) *In Eth.*, livre Ier, leçon 2, n° 31 : Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat... Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae ; de quo tamen in hoc libro determinat, quia doctrina huius libri continet prima elementa scientiae politicae.

(2) L'interprétation de M. Gilson s'appuie sur les formules nombreuses chez saint Thomas qui semblent attribuer pour objet à toutes les vertus acquises le bien de la cité. Je cite seulement quelques-unes des plus caractéristiques : (virtutes morales) acquisitae dirigunt in vita civili, unde habent bonum civile pro fine, *in III Sent.*, D. 33, qu. 1, a. 4 ; cf. D. 33, qu. 1, a. 2, qle 4 ; *in Eth.*, livre VIII, leçon 1, n° 1542 : tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile ; *de Virt. Card.*, a. 4, corps et ad 3 : bonum civile non est finis ultimus virtutum cardinalium infusarum, de quibus loquimur, sed virtutum acquisitarum, de quibus philosophi sunt locuti. Mais ce serait une erreur que de vouloir trop presser ces formules : ce sont des formules que saint Thomas emprunte à ses devanciers ; elles servaient chez eux à distinguer les vertus théologiques des vertus cardinales (cf. Dom Lottin, *La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250, Mélanges Mandonnet*, t. II, pp. 253-255); saint Thomas les emploie pour distinguer les vertus infuses des vertus acquises. A les prendre à la lettre, il faudrait évidemment en conclure ou que la vertu de Religion (et avec elle l'humilité qui lui est si étroitement apparentée) est une vertu théologique (c'est ce que faisait un Jean de la Rochelle, Lottin, *loc. cit.*, p. 259) ou qu'elle est une vertu exclusivement infuse. En réalité, de telles formules chez saint Thomas sont des survivances d'une langue archaïque et elles sont inadéquates à sa pensée que ses premiers disciples rendront beaucoup plus exactement en substituant, pour distinguer les vertus acquises des vertus infuses, à l'opposition *vita civilis-vita spiritualis* ou *res humanas-(res divinas)* l'opposition *bonum naturale-bonum supernaturale* (cf. Jean de Paris, *in Sent.*, *Ms. Paris, Mazarine, 889*, fol. 70v ; Hervé de Nedellec, *Quodlibet*, éd. de Venise, 1513, fol. 104v-105v). L'on a simplement ici un exemple de l'imprécision du vocabulaire du « surnaturel » qui subsiste chez saint Thomas, malgré le progrès dont il est en ce domaine l'auteur (cf. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, notamment pp. 398-399).

n'est pas magnanime, mais « tempéré », — temperatus, c'est ainsi que Robert Grosseteste avait traduit σώφρων, qui, ici signifiait plutôt « modeste » — or, ajoute saint Thomas, ce « tempéré », nous pouvons, nous, l'appeler « humble », et il en tire argument en faveur du rattachement de l'humilité à la tempérance[1]. Cette fois, tout devient si simple ! Pourquoi, nous demandions-nous, Aristote n'a-t-il pas parlé de la vertu d'humilité ? Mais il en a parlé, proteste saint Thomas ! Ce qui manque chez lui, c'est le mot — mais le mot seul. La chose y est.

Une solution malheureuse.

Voilà donc une vertu, l'humilité, que tous les philosophes, et Aristote même, ont prônée, et voici une autre vertu, la magnanimité, qu'ils ont également exaltée. Devrons-nous penser qu'il peut y avoir entre ces deux vertus quelque opposition ? Saint Albert, sans doute, avait essayé de résoudre le problème, et saint Thomas, pendant longtemps, s'était contenté de sa solution. Mais, à l'article premier de la question 161 de la *Secunda Secundae*, nous allons voir saint Thomas, brusquement, s'engager en d'autres voies.

Qu'y lisons-nous en effet ? Un bien grand et difficile comporte deux aspects : un premier aspect qui attire l'appétit : c'est son aspect même de bien ; et un deuxième qui provoque en l'appétit un mouvement de recul : c'est la difficulté que présente sa conquête. — C'est là, en effet, un point qui a été établi au traité des passions. — Considère-t-on le premier aspect, il s'élèvera en nous un mouvement d'espérance ; considère-t-on le second, il s'élèvera en nous un mouvement de désespoir. Or, et ceci a été établi au traité des vertus, les mouvements de l'appétit qui se produisent par manière d'impulsion exigent une vertu morale qui les modère et les réprime ; ceux, au contraire qui se produisent par mode de retrait, exigent une vertu morale qui affermisse l'âme et la pousse en avant. Dès lors, ne tenons-nous pas la solution ? Car il semble résulter de là que, pour régler notre désir de grandeur, il faille deux vertus : l'une qui tempère et retienne l'appétit pour qu'il ne tende pas immodérément vers les choses élevées ; c'est le rôle de l'humilité ; l'autre qui affermisse le cœur contre le désespoir et le pousse à la conquête des grandes choses selon la droite raison : c'est la magnanimité. Et voilà comment l'humilité peut, en même temps que la magnanimité, être une vertu[2].

(1) II, II, 161, 4 corps : Unde et Philosophus, in quarto *Ethicorum*, eum qui tendit in parva secundum suum modum dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. (Cf. *Eth. Nic.*, 1123 b 5).

(2) II, II, 161, 1 : Sicut supra dictum est, cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi : secundum quorum primum

Et presque aussitôt, saint Thomas précise ainsi la nature de cette conciliation de l'humilité et de la magnanimité : l'humilité, déclare-t-il, réfrène l'appétit pour l'empêcher de tendre au grand contrairement à la droite raison ; la magnanimité, de son côté, entraîne nos cœurs vers le grand conformément à la droite raison. Il est donc évident que la magnanimité ne s'oppose pas à l'humilité, mais qu'au contraire elles se rencontrent en ceci, qu'elles sont toutes deux conformes à la droite raison[1].

Il y a quelques années, un bon thomiste, le P. Noble, commentait ainsi cette doctrine : « l'homme humble n'aborde pas les grandes entreprises *parce qu'il sait en être incapable*. Le magnanime va aux grandes choses, parce qu'il connaît ses moyens. Pas d'opposition entre ces deux vertus fondées sur la rectitude rationnelle. Le magnanime *serait* tout de suite le plus humble des hommes, s'il constatait dans un cas donné, son insuffisance. Et celui qui est humble *serait* prêt aussitôt à agir grandement, s'il en découvrait en lui la capacité »[2]. En d'autres termes, le magnanime *serait* humble et l'humble *serait* magnanime, s'ils n'étaient, l'un et l'autre, ce qu'ils sont : l'un grand et l'autre médiocre. L'on arriverait ainsi à concilier humilité et magnanimité non pas en ce sens que ces deux vertus peuvent s'unir *en un même homme*, mais en ce sens qu'elles peuvent l'une et l'autre être des vertus *chez des hommes différents* : à côté de la magnanimité, vertu des grands, on aurait l'humilité, vertu des médiocres...

Pareille interprétation, empressons-nous de le dire, n'est qu'un complet contre-sens. Mais un contre-sens auquel le texte de saint Thomas donnait prise. Les formules du saint docteur que nous venons de citer étaient, en effet, particulièrement malheureuses et, pour le moins, équivoques, en même temps que tout à fait nouvelles dans son enseigne-

insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem ; circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa ; et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam, et haec est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quaedam virtus. (Les textes auxquels renvoie saint Thomas sont : I, II, 23, 2 et I, II, 61, 2).

(1) II, II, 161, 1, ad 3 : ad tertium dicendum quod humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna praeter rationem rectam ; magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati ; sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

(2) P. Noble, *La tempérance, Somme théologique*, éd. de la *Revue des Jeunes*, tome II, Paris, 1928, p. 346 (note 61). La traduction est du P. Folghera, mais les notes sont du P. Noble. C'est moi qui souligne.

ment. Jusque-là saint Thomas avait toujours représenté la magnanimité, non pas comme la vertu qui combat le désespoir, mais bien comme la vertu propre de l'espérance[1], et il n'avait vu aucune difficulté à assigner comme matière à la vertu d'humilité cette même passion d'espérance. Ne suffisait-il pas pour les distinguer, que la norme d'après laquelle l'une et l'autre règle cette unique passion soit différente[2] ? C'était la solution albertinienne, et elle était bonne. Pourquoi donc saint Thomas, l'abandonnant s'est-il engagé ici dans une voie sans issue ? Les deux références qu'il donne lui-même semblent répondre : c'était apparemment pour essayer de mieux insérer l'humilité, qui, jusque-là, était restée un peu en l'air, dans son système général des passions et des vertus. Et c'est cette préoccupation systématique, qui, un moment, a obscurci la clarté de son regard et a provoqué dans sa pensée un flottement dont nous aurons tout à l'heure à mesurer les conséquences.

Retour à la solution albertinienne.

Pourtant, de ce point de vue systématique lui-même, la solution nouvelle était-elle satisfaisante ? Nullement, car saint Thomas avait toujours professé jusque-là que, pour régler un couple de passions opposées, il suffit d'une seule vertu : la magnanimité, du fait même qu'elle règle, directement et à titre premier, l'espérance, règle, indirectement et à titre secondaire, le désespoir[3]. Et c'est cette difficulté, dont, presque aussitôt, saint Thomas prit conscience, qui va déterminer son retour à la solution albertinienne.

Voici, en effet, l'objection, telle que saint Thomas se l'est lui-même faite : « Il appartient à la même vertu de réprimer un élan excessif et d'affermir l'âme contre un recul excessif. Ainsi, c'est la même vertu de force, qui réprime l'audace et qui affermit l'âme contre la crainte. Or, la magnanimité affermit l'âme contre les difficultés qui se rencontrent dans la poursuite des grandes choses. Si donc l'humilité consistait à réprimer l'appétit des grandes choses, il s'ensuivrait que l'humilité ne serait pas une vertu distincte de la magnanimité[4] ».

(1) *In III Sent.*, D. 26, qu. 2, a. 2, ad 4 ; D. 33, qu. 3, a. 3, quaestiunc. I, ad 2 ; D. 34, qu. 1, a. 2 ; *De virtutibus in com.*, 12, ad 26 ; *S. th.*, I, II, 60, 5 ; II, II, 21. 1 ; II, II, 128-129.

(2) Cf. plus haut, p. 308, n. 3.

(3) I, II, 60, 4.

(4) II, II, 161, 2, obj. 3 : « Praeterea, ad eamdem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluam retractionem ; sicut eadem fortitudo est quae refrenat audaciam, et quae firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quae accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate... ».

Et voici maintenant sa réponse : « Dans le cas de la vertu de force, écrit-il, on ne trouve qu'une seule et même raison de réfréner l'audace et d'affermir l'âme contre la crainte. Cette unique raison, c'est que l'homme doit faire passer le bien de la raison avant les périls de la mort. Au contraire, autre est la raison que nous avons de réfréner la présomption de l'espérance, ce qui relève de l'humilité, et autre la raison que nous avons d'affermir l'âme contre le désespoir, ce qui relève de la magnanimité. En effet, la raison que nous avons d'affermir l'âme contre le désespoir, c'est la conquête de notre propre bien, c'est d'éviter de nous rendre indigne, en désespérant, du bien qui nous convenait. S'agit-il au contraire de réprimer la présomption de l'espérance, la principale raison en est prise de la révérence due à Dieu. Car c'est à cause de cette révérence que l'homme ne s'attribue pas plus qu'il ne lui revient, selon le rang qu'il a reçu de Dieu. Ainsi l'humilité semble-t-elle impliquer, avant tout, la sujétion de l'homme à Dieu »[1].

Donc, ce qui importe, ce n'est pas que la magnanimité combatte le désespoir, ni que l'humilité modère l'espérance : ce qui importe, et ce qui exprime la pensée définitive de saint Thomas, c'est que l'humilité règle les passions humaines de la grandeur — espérance et désespoir — *en fonction de Dieu*, tandis que la magnanimité règle ces mêmes passions — espérance et désespoir — *en fonction de l'homme*.

L'espérance de la grandeur doit, en effet, être réglée à un double point de vue. D'abord, en considération des capacités réelles du sujet. Et ici, l'humilité ne peut rien. Ce n'est pas son rôle de dire si oui ou non tel ou tel individu a le droit, étant donné ce qu'il est, d'aspirer à la grandeur ; ce n'est pas son rôle, s'il en est capable, de le diriger dans la conquête de la grandeur : il lui faut, de ce point de vue, pour voir clair et bien se conduire, être magnanime s'il en est capable ou modeste, dans le cas contraire ; et ce n'est que si d'abord il est magnanime ou modeste qu'il pourra ensuite être humble, car l'humilité *suppose* cette première régulation de l'espérance, et elle lui en *ajoute* une seconde qui ne la détruit pas mais la parfait : elle remarque, en effet, que les forces mêmes grâce auxquelles le sujet tend à la grandeur sont un don de Dieu, que par conséquent il n'y tend que par un don de Dieu et ne

(1) II, II, 161, 2, ad 3 : « In fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem : utriusque enim ratio est ex hoc quod homo bonum rationis debet periculis mortis praestare. Sed in refrenando praesumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat ; sed in reprimendo praesumptionem spei, ratio praecipua sumitur ex reverentia divina ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas praecipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum. . ».

pourrait y tendre sans Dieu : elle n'espère donc parvenir à la grandeur que par un don de Dieu et elle fait hommage à Dieu de cette grandeur qu'elle lui doit. Soit donc un seul et même homme, à la fois humble et magnanime : en tant que magnanime, il mesurera ses forces, et les ayant trouvées suffisantes, il se jugera digne de la grandeur et entreprendra avec confiance d'y atteindre ; en tant qu'humble, il se jugera indigne, sans le secours de Dieu, de toute grandeur, mais cette réflexion n'aura nullement pour résultat de briser son élan, puisqu'il sait qu'en réalité Dieu existe et lui a départi de grands dons : elle ne diminuera en rien la ferveur de son espérance, mais elle la pénétrera de gratitude envers le Dieu qui l'a permise[1].

Saint Thomas retrouve ainsi la solution qui avait toujours été la sienne : la solution albertinienne, mais exprimée avec une limpidité et une profondeur à laquelle n'avait pas su atteindre son maître.

« Il y a dans l'homme quelque chose de grand, qu'il possède par un don de Dieu ; et il y a dans l'homme une imperfection, qui lui vient de l'infirmité de sa nature — entendons : de sa condition de créature. La magnanimité fait que l'homme se juge digne de grandes choses, en considération des dons qu'il possède et qu'il a reçus de Dieu. Ainsi s'il a une grande élévation d'âme, la magnanimité le fait aspirer aux œuvres de vertu parfaite ; et il en va de même de l'usage de n'importe quel autre bien, par exemple de la science et de la fortune extérieure. L'humilité, au contraire, fait que l'homme se sent très petit, eu égard à sa propre imperfection — entendons : eu égard à son imperfection de créature. De même la magnanimité méprise les autres, pour autant que ceux-ci se détournent des dons de Dieu : elle ne les estime pas tant, en effet, qu'elle fasse, pour eux, quelque mauvaise action. Mais l'humilité honore les autres, et les estime supérieurs à soi, pour autant qu'elle regarde, en eux, l'un ou l'autre des dons de Dieu. Aussi est-il dit dans le Psaume, à propos de l'homme juste : à ses yeux, le méchant est réduit à rien — voilà le mépris du magnanime — mais il honore ceux qui craignent le Seigneur — voilà l'honneur que l'homme humble rend à autrui. Et ainsi, il est évident que la magnanimité et l'humilité ne sont

(1) Le commentaire de Cajetan exprime ici à merveille la pensée de saint Thomas : « Si unus et idem homo, magnanimus atque humilis, tendat in aliquod arduum, puta in magnum caritatis, justiciae aut fortitudinis actum, inquantum magnanimus commensurato opere viribus propriis sperabit illud perficere et sic confidens accingit se ad opus ; inquantum humilis, illudmet condignum sperat ut indignus, et per id quod Dei est possibile. Quare humilitas *supponit* id quod magnanimi et mediocris est inominati, quoniam non tendit nisi ad ea quibus, secundum Dei in ipso dona, dignus quis est. Et *superaddit* subjectionem hanc spei, ut scilicet speret illud ut superexcedens, et per id quod Dei est acquisibile et conservabile » (*in II, II*, 161, 1, n° 4, éd. Leonine, p. 294).

pas contraires, quoique leurs aspirations semblent contraires, parce qu'elles procèdent de considérations diverses[1] ».

L'on comprend dès lors que l'humilité convienne à tout homme, même au plus grand. Car l'homme le plus parfait, comparé à Dieu, est imparfait, et l'humilité consiste à reconnaître en soi *cette imperfection-là*, l'imperfection de la créature devant son créateur[2].

(1) II, II, 129, 3, ad 4. Il est bien clair qu'en faisant ainsi de la vertu d'humilité, conformément à l'enseignement de la Bible, une vertu *religieuse*, saint Thomas n'en fait pas pour autant une vertu spécifiquement chrétienne. Ce n'est que par inadvertance que M. Gilson a cru pouvoir interpréter en sens contraire, *S. th.*, II, II, 161, 4, ad 1 (*Le Thomisme*, 5e éd., 1945, p. 478). M. Gilson, en effet, souligne lui-même dans ce texte les mots qui sont la réfutation de son interprétation : *sunt causae omnium aliarum virtutum*... Il ressort manifestement de ces mots que l'intention de saint Thomas dans cette réponse n'est pas de marquer un aspect caractéristique de la vertu d'humilité, mais au contraire de ramener le cas de l'humilité à celui de *toutes les autres vertus*. L'humilité, lui objecte-t-on, devrait être considérée comme une vertu théologique, puisqu'elle procède d'un sentiment — le respect de Dieu — qui est lui-même d'ordre théologal. Comment, réplique saint Thomas ? Mais c'est le cas de *toutes les autres vertus*, qui *toutes* procèdent des vertus théologales. Manifestement encore, il ne s'agit ici que des vertus infuses ; c'est, en effet, l'essence même des vertus infuses que d'avoir pour cause les vertus théologiques. Et il ne résulte nullement de là que *toutes* les vertus doivent être rayées du catalogue des vertus naturelles et exclues de la morale, mais seulement, comme saint Thomas l'explique par ailleurs, que les vertus acquises procèdent, elles, de principes naturels préexistants, qui correspondent, dans l'ordre de la nature, aux vertus théologales (I, II, 63, 3). Appliquons à l'humilité cette doctrine générale dont elle n'est qu'un cas particulier ; tandis que l'humilité infuse procède du don de crainte, et, par son intermédiaire, de la vertu théologique d'espérance (II, II. 19, 9, ad 4 et II, II, 161, 2, ad 3), l'humilité acquise procède de la crainte révérentielle de Dieu, sentiment naturel d'où procède aussi la vertu morale acquise de religion (la vertu morale infuse de religion étant, elle aussi, causée par les vertus théologiques : II, II, 81, 5, ad 1) ; voir là-dessus les excellentes pages du P. Menessier, *La Religion, Somme théologique*, édition de la *Revue des Jeunes*, tome Ier, pp. 304-312.

M. Gilson a cru trouver dans la patience un cas analogue de vertu que l'on ne pourrait posséder sans la grâce (*Le Thomisme*, 4e éd., pp. 471-473 ; 5e éd., pp. 478-479, et : *La vertu de patience selon saint Thomas et saint Augustin*, dans *AHDLMA*, XV, 1946, pp. 93-104). Je ne saurais m'étendre ici sur ce point. Qu'il me suffise de signaler à l'attention de M. Gilson le lieu parallèle qu'il déclare avoir vainement cherché, et qui pourtant existe. A l'article II, II, 136, 3 : *utrum patientia potest haberi sine gratia* correspond, en effet, exactement l'article II, II, 137, 4 : *utrum perseverantia indigeat auxilio gratiae*. La méditation de cet article ne peut que conduire à une conclusion toute différente de celle que M. Gilson a cru devoir proposer. L'on y lit que la persévérance a besoin du secours de la grâce *sicut et ceterae virtutes infusae*. Ces mots — comme tout à l'heure *omnium aliarum virtutum* — nous permettent de replacer ces articles dans leur vrai jour : ils ne sont que des applications de la doctrine générale des vertus infuses, contenue I, II, 63, 3 et 4. Et cela est vrai aussi de l'article relatif à la patience.

(2) *S. th.*, II, II, 161, 1, obj. 4 et resp. ad 4. « Praeterea, virtus est dispositio perfecti ut dicitur in VII° Physicorum ; sed humilitas videtur esse imperfectorum : unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

L'ARISTOTÉLISME INTÉGRAL

Les Aristotéliciens intégraux ne pouvaient manquer de se poser à leur tour le problème des rapports de la magnanimité et de l'humilité, et nous allons trouver, dans nos trois commentaires, l'écho de leur enseignement. Au cours de leur commentaire du livre IV de l'*Ethique*, il leur fallait examiner la question classique : la magnanimité est-elle une vertu ? et ils devaient nécessairement rencontrer l'objection déjà traditionnelle : comment le serait-elle, puisqu'elle est en contradiction avec l'humilité, et que l'humilité est une vertu[1] ?

Cette objection, saint Albert et saint Thomas l'avaient résolue, et nos commentaires connaissent leur solution. Mais ils ne l'adoptent pas : elle avait, à leurs yeux, un grave défaut : c'était une solution de théologiens[2].

Reproche surprenant, à première vue. Saint Thomas et plus encore saint Albert n'avaient-ils pas prétendu résoudre le problème des rap-

...Ad quartum dicendum quod perfectum dicitur aliquid dupliciter : uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud, et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam aut statum aut tempus ; et hoc modo homo virtuosus est perfectus ; cujus tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isaïe, 40, 17. Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo ; et sic cuilibet homini potest convenire humilitas ».

(1) L'objection se présente en termes à peu près identiques dans nos trois commentaires. Je cite le *Commentaire du Vatican*, qui a seul la précision caractéristique : *secundum Theologos* : « item, nulla virtus contrariatur virtuti, sed magnanimitas contrariatur virtuti, ideo, etc., maior patet, probatio minoris : quia magnanimitas contrariatur humilitati. Modo humilitas secundum theologos est virtus, ideo etc. ». *Vat. Lat. 2172*, fol. 30va = *832*, fol. 25rb.

(2) *Commentaire du Vatican* (à la suite du texte cité p. 136, n. 2) : vel *secundum theologos* ista bona quae homo habet non habet a se, sed a deo, ideo debet esse humilis et non reputare se dignum honoribus, immo istos honores debet deo attribuere, per quem ista bona possidet (*Vat. Lat. 2172*, fol. 30vb = *832*, fol. 25va ; cf. le résumé de *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 26ra : (suite du texte cité p. 136, n. 2) : vel quia illos honores scit esse a deo, ideo non reputat.

Commentaire de *Paris Nat. Lat. 14698*, fol. 159vb (suite du texte cité p. 136, n. 2) : « unde potest homo considerare ad bona sua et ad suos defectus et tamen ex consideratione suorum defectuum tendit ad parva et sibi proportionalia, ipse virtuosus est, hoc enim pertinet ad virtutem et sic sumendo humilitatem, humilitas magnanimitati non contrariatur : quia cum magnanimus tendit ad magna, hoc est considerando ad dona quae sunt in ipso, sed humilis tendit ad parva considerando ad suos defectus et sic patet quamvis magnanimus tendat in magna tamen est virtuosus quia illis est dignus ». (Dans ce dernier texte, l'exposé de la solution albertinienne est embrouillé avec celui de la doctrine de l'aristotélisme intégral ; l'auteur a dû assez mal comprendre le modèle qu'il plagie !).

ports de la magnanimité et de l'humilité à un plan strictement rationnel ? Certes, mais il n'en restait pas moins que la réponse de saint Thomas était contenue dans une œuvre théologique et qu'il eût fallu savoir la dégager de son contexte pour lui restituer sa portée philosophique ; quant à saint Albert, s'il avait affecté de parler en pur philosophe, il avait compromis sa position par un éclectisme où l'on pouvait soupçonner plus d'une arrière-pensée. N'avait-il pas déclaré emprunter le principe de sa solution aux « Stoïciens », Socrate et Platon, selon qui les vertus sont, en nous, des dons des Dieux ? Parfait. Mais ce principe stoïcien, un péripatéticien pouvait-il l'admettre ? Cette doctrine du *Ménon*, Aristote ne l'avait-il pas rejetée, au chapitre X du premier livre de son *Ethique* ? Albert lui-même, à sa suite, ne l'avait-il pas condamnée ? Impossible, disait-il alors, que les vertus soient des dons qui nous viennent du dehors ; nos vertus, nous les acquérons nous-mêmes. Voilà la doctrine formelle d'Aristote, reprise par saint Albert lui-même... Comment Albert avait-il donc pu mettre à la base de sa doctrine de la magnanimité et de l'humilité un principe « stoïcien » qu'il savait faux ? N'était-ce pas que, faux au plan philosophique, ce principe était vrai au plan théologique ? Les théologiens enseignent, en effet, qu'il existe des vertus infuses, qui, elles, sont bien en nous des dons des dieux. La solution albertinienne n'était-elle donc pas une solution théologique que l'on pouvait écarter en vertu du principe même qui avait permis à saint Albert d'écarter, avec Aristote, la doctrine du *Ménon* : « si l'on tire objection contre nous des vertus infuses par Dieu, qu'enseignent et que prônent les théologiens, nous répondrons que cela ne nous regarde pas, puisque nous parlons ici, non de théologie, mais de philosophie[1] » ? Il eût fallu, pour comprendre la portée de la solution albertino-thomiste, accepter de se placer au plan de la doctrine de la création, et comprendre qu'à ce plan il est vrai de dire que les vertus, mêmes acquises, sont encore un don de Dieu. Cela nos aristotéliciens intégraux ne l'ont pas compris — à moins qu'ils ne se soient refusés à voir dans la doctrine de la création une doctrine philosophique[2]. Quoi qu'il en soit, ayant écarté comme

(1) Cf. plus haut, p. 61. L'équivoque que nous signalons apparaîtra au grand jour dans le résumé que donnera de la solution albertinienne Henri d'Allemagne : Ad primam respondet commentator (saint Albert) quod cum homo sit compositus ex contrariis, nullam repugnantiam habet si secundum naturam corporis corruptibilis se deficiat et humiliet, secundum intellectum autem et perfectiones intellectuales se dignificet magnis, scilicet sive illae perfectiones sint aquisitae, ut dicunt perypatetici, *sive sint infusae et dona dei, ut dicunt theologi*, unde ad primum respicit humilitas, ad secundum magnanimitas (ms. *Toulouse, Bibl. Mun. 242*, fol. 258rb = *Vat. Lat. 2173*, fol. 30ra.

(2) Saint Albert, on le sait, l'avait fait ; la création, étant article de foi, lui semblait devoir échapper aux prises de la raison : creatio proprie est opus divinum. Nobis autem videtur mirabile eo quod non possumus in illud, quia *non subiacet demonstrationi rationis, et ideo etiam philosophi non cognoverunt ipsum*, nisi forte aliquis ex dictis

« théologique » la solution albertino-thomiste, ils allaient élaborer une solution nouvelle qui, elle, serait strictement « philosophique ».

L'humilité selon Aristote.

La première chose à faire, c'était de demander à Aristote lui-même une doctrine de l'humilité qui soit entièrement acceptable en raison. L'entreprise peut nous sembler une gageure ; à nos maîtres, elle parut toute simple. Il suffit pour la réussir de bien distinguer les divers sens du mot humilité. Le mot peut, en effet, se prendre en trois sens différents, qui correspondent, dans l'*Ethique* aristotélicienne, à des réalités bien distinctes.

Premièrement, on peut appeler humble celui qui fuit la grandeur, alors qu'il pourrait y prétendre, celui qui, alors qu'il est réellement digne de grands biens, ne s'en estime pas digne. Ce n'est pas là une vertu, c'est le vice qu'Aristote appelle pusillanimité[1].

Deuxièmement, on peut appeler humble celui qui, alors qu'il est digne de grands biens, laisse croire par ses paroles et par son genre de vie qu'il ne possède que des qualités bien moindres que celles qu'il pos-

prophetarum, sed per demonstrationem nullus unquam investigavit ipsam (*in II Sent.*, D. 1, a. 8, Borgnet, 27, 22). Mais saint Thomas a résolu la difficulté par une distinction : ce qui est article de foi et que les philosophes n'ont pu connaître, ce sont les conditions de fait de la création, par exemple qu'elle ait eu lieu dans le temps ; mais la création en son essence même, c'est-à-dire la dépendance absolue de tout être à l'égard de Dieu, peut être démontrée rationnellement et a été connue des philosophes. Cf. Motte A., *Théodicée et Théologie chez saint Thomas*, dans *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1937, pp. 5-26.

(1) *Commentaire du Vatican :* ad aliam : nulla virtus contrariatur virtuti, concedo. et cum dicitur : magnanimitas contrariatur virtuti, falsum est. et cum dicitur : contrariatur humilitati, distinguo de humilitate. uno modo potest accipi humilitas quando aliquis non reputat se dignum honoribus quibus in veritate dignus est. et ista humilitas idem est quod pusillanimitas et sic est vitium contrarium magnanimitati (*Vat. Lat. 2172*, fol. 30rb = *832*, fol. 25va, sauf les variantes : humilitas accipi — in veritate est dignus) ; cf. Résumé du ms. *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 26ra : « humilitas uno modo est cum quis non reputat se dignum honoribus quibus est dignus et sic est pusillanimitas ».

Gilles d'Orléans, *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 211ra : « ad quartam, cum dicitur : nulla virtus etc., concedatur, et cum dicitur : magnanimitas etc., dico quod humilis potest aliquis dici multipliciter, uno modo ille qui est dignus magnis bonis et illis non se dignificat sed minoribus, et si talis dicatur humilis, non est virtuosus sed vitiosus vitio pusillanimitatis, talis enim est pusillanimis. Unde tales recedunt ab actibus virtutem et bonis exterioribus propter malam opinionem quam habent, quae facit ipsos recedere a talibus ; credunt enim se nullo modo attingere ad talia... » (la dernière phrase est une citation d'Aristote, *Eth. Nic.*, 1125a 24-27).

Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698, fol. 159vb : « ad aliam rationem dico quod humilis tripliciter potest dici, uno modo dicitur ille humilis qui non tendit ad magnum, sed dignificat se minoribus quam dignus cum tamen dignus sit, et talis non est virtuosus, sed pusillanimus, ut dicitur in littera ».

sède en réalité, celui qui voudrait faire passer pour vil tout ce qu'il y a en lui de glorieux. Cette humilité-là, elle non plus, n'est pas vertu, mais mensonge. C'est le vice qu'Aristote appelle « ironie »[1].

Troisièmement, on peut appeler humble celui qui n'est digne que de petits biens et qui sait qu'il n'est digne que de petits biens ; qui, par conséquent, ne se croit digne de rien de grand, et donc n'aspire à rien de grand, à rien d'élevé, content de rester dans la médiocrité qui est sienne. Un tel homme peut facilement passer pour vicieux. Les autres, en effet, peuvent ne pas remarquer les défauts cachés, que lui-même connaît, et qui justifient son attitude. Ainsi passera-t-il pour pusillanime. Pourtant, ou aurait tort de blâmer ce pauvre homme, qui voit clair en son propre cas. Son humilité n'est pas vice. Elle n'est autre, en effet, que cette vertu du modeste, du σώφρων, dont parle Aristote[2].

(1) *Commentaire du Vatican* : « Alio modo dicitur humilitas quando aliquis conversatione vel sermone fingit se non esse dignum honoribus quibus in veritate est dignus et ista humilitas est quaedam yronia et quaedam species falsitatis opposita magnanimitati. *Vat. Lat. 2172*, fol. 30vb = *Vat. Lat. 832*, fol. 25va, sauf : aliquis, *om.*, *832* ; fingit se non esse dignum, *832* ; figit non esse dignus, *2172*. Cf. *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 26ra : « Aliter sumiter humilitas cum quis se fingit dignum honoribus quibus non est dignus (*sic*, lire : non dignum honoribus quibus est dignus ?) et sic est falsitas et vocatur yronia ».

Gilles d'Orléans, *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 211ra : « Alio modo aliquis potest dici humilis, ille qui fingit in se aliqua vilia, licet illa sint gloriosa et quae sunt in se dicit esse minora quam sint et hoc modo si humilis aliquis dicatur, adhuc est vitiosus vitio yroniae, quae est vitium in defectu, et iactantia est vitium sibi oppositum sicut abundantia ». Le scribe, après une hésitation, a écrit, au lieu de *gloriosa*, generosa, mais cf. *Eth. Nic.*, 1127 b 25.

Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698, fol. 159vb : « secundo modo dicitur humilis ille qui dignus est existens aliquibus, verbo tamen et conversatione praetendit minora esse in se quam habeat vel sint in eo et talis non est virtuosus sed yronicus vel vilificans se, sicut prius dicebatur, et non est verax homo ».

(2) *Commentaire du Vatican* : alia est humilitas, quando aliquis propter aliquem defectum quem in se percipit, licet aliis iste defectus lateat, non reputat se dignum honoribus quibus alii ipsum dignum reputant. Unde alii homines credunt aliquem esse dignum honoribus, nescientes eius defectum et ipse hoc sciens reputat se indignum honoribus. Sicut si alii homines crederent de aliquo quod ipse esset valde sciens, et vellent ipsum multum propter hoc honorare, ipse autem sciens se non esse dignum istis honoribus, quia percipit se nescientem, si ipse non reputet se dignum istis honoribus ipse non facit contra rectam rationem, quia sentit se nescientem et ista dicitur humilitas, nec est vitium, immo facit secundum rectam rationem... *Vat. Lat. 2172*, *ibid.*, *832*, *ibid.*, Cf. *Paris Nat. Lat. 15106*, *ibid.* : « Aliter dicitur cum quis percipit defectum in se et tunc non reputat se dignum honoribus et licet non reputet se, reputatur tamen secundum alios dignus honoribus, qui non percipiunt defectum et iste non est diffamandus, quia reputat honores secundum quod dictat ratio... ».

Gilles d'Orléans, *ibid.* : « Alio modo, aliquis potest dici humilis ille qui est dignus parvis et illis se dignificat et non magnis propter aliquem defectum quem fingit (*sic*, lire : sensit ?) in se ».

Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698, *ibid.* : « tertio modo dicitur humilis homo qui est dignus aliquibus parvis, et non aestimat se dignum maioribus et ex hac consi-

Arrêtons-nous ici un instant pour tirer les leçons d'un rapprochement qui doit s'imposer à notre esprit. Parmi les *Questiones morales* de Siger de Brabant publiées en 1931 par M. Stegmüller, il en est une qui est intitulée : *utrum humilitas sit virtus* ? Or, sous ce titre, le problème qu'elle traite est exactement le nôtre, celui de la conciliation de la magnanimité et de l'humilité, et, dès les premiers mots, nous ne pouvons qu'être frappés de l'identité de la doctrine que nous trouvons en cette question de Siger avec celle de nos trois commentaires[1].

Les mots, remarque d'abord Siger, se laissent facilement plier à l'usage qu'on en veut faire. Rien, par conséquent, ne nous empêche d'user de ce mot « humilité », pour désigner quelque chose qui n'est pas une vertu. Il arrive par exemple que nous appelions « humble » l'homme qui ne veut s'attribuer que des biens inférieurs à ceux qui sont réellement en lui. C'est là employer le mot d'humilité en une signification impropre, et l'humilité ainsi entendue est un vice. Mais le mot d'humilité, entendu en son sens propre, désigne une vertu, et cette vertu, c'est la *temperantia circa honorem* dont parlait Aristote[2].

L'identité des deux doctrines, disions-nous, est évidente. Et pourtant, il y a, dans la présentation, des divergences qui interdisent de penser que nos trois commentaires se soient inspirés de la question de Siger sous la forme où elle nous a été conservée dans le manuscrit de Lisbonne utilisé par M. Stegmüller. Siger, dans la question ainsi conservée, ne s'attarde pas à distinguer les deux vices que peut désigner le mot d'humilité, la pusillanimité et l'ironie, et il obtient ainsi, au lieu de la division tripartite unanimement proposée par nos trois commentaires, une division bipartite des sens du mot d'humilité. De plus, il lui ajoute une précision prudente : si l'on peut employer le mot d'humilité pour

deratione non tendit ad maiora sive ad excelsa, et sic humilis potest dici virtuosus, quia eius humilitas nihil videtur esse quam moderatio circa honores... ».

(1) Pour la date de la question de Siger, j'adopte la chronologie de M. Van Steenberghen, *Siger de Brabant...*, t. II, pp. 561-562 : les questions de Lisbonne semblent appartenir aux années 1273-1275.

(2) Je cite le texte d'après l'édition de M. Stegmüller (Fr.), *Neugefundene Quaestionen des Siger von Brabant*, dans : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1931, p. 172, en proposant une correction qui semble s'imposer : « Queritur de quibusdam questionibus moralibus. Et queritur primo, utrum humilitas sit virtus.

Et arguitur quod non. Nam opponitur virtuti ut magnanimitati que tendit ad magna. Humilitas autem refugit magna... ».

« Dicendum est ad hoc quod cum nota (lire : nomina) valde de facili accomodentur, bene possumus uti nomine humilitatis ad aliquid tale quod in illa significatione non pretenderet nobis virtutem, ut videlicet cum aliquis pretendit minora bona de se quam in eo sint, dicimus eum aliquando esse humilem, et hoc transmutando nomen humilitatis. Sed ipsa humilitas, non extendendo nomen eius nomen virtutis est, et hoc patet in Rhetoricis... ». L'identification de cette vertu d'humilité avec la *temperantia circa honorem* se trouve dans la réponse à la deuxième objection, *ibid.*, p. 173 (cf. plus loin, p. 325, n. 1).

désigner des vices, ce n'est là qu'une manière de s'exprimer impropre. En son sens propre, le mot désigne une vertu. Ces divergences, toutefois, s'expliqueraient fort bien en supposant que nous sommes en présence de deux reportations différentes d'une même leçon de Siger. Nous sommes donc amenés à émettre l'hypothèse que, à travers nos trois commentaires, nous remontons à une reportation d'une leçon de Siger de Brabant sur magnanimité et humilité, reportation différente de celle qui nous a été conservée par le manuscrit de Lisbonne.

Enfin, cette doctrine même de Siger, elle n'est pas pour nous entièrement nouvelle : nous l'avons vu tout à l'heure s'esquisser. Le maître qui en lança le premier l'idée ne fut autre que saint Thomas d'Aquin. C'est lui qui, le premier, emporté par son désir de trouver la vertu d'humilité chez Aristote, risqua cette identification du *temperatus* dont avait parlé Aristote et de l'humble dont parlait l'enseignement chrétien. De cette identification imprudente, il n'avait certainement pas mesuré la portée. Siger, lui, allait, impitoyablement, en tirer les conséquences[1].

(1) J'ai négligé dans la doctrine du *Commentaire du Vatican* et de Gilles d'Orléans un point dont il me reste maintenant à montrer le caractère adventice. Non content d'identifier l'humilité avec la *temperantia circa honores* dont parlait Aristote au chapitre VII du quatrième livre de l'*Ethique*, le *Commentaire du Vatican* et Gilles d'Orléans l'identifient ainsi que cette dernière, avec la *vertu anonyme* dont parlait Aristote au chapitre X de ce même livre, vertu anonyme que Gilles d'Orléans appelle, improprement, *honoris amativa*, ce qui traduit le grec φιλοτιμία, nom du vice par excès auquel elle s'oppose (l'ambition). Cette nouvelle identification, saint Thomas ne l'avait pas expressément faite, et on ne la trouve pas non plus chez Siger. Mais elle était naturelle, à tel point qu'aujourd'hui encore de bons interprètes de saint Thomas ont cru la lire chez lui (cf. Th. Deman, article *Orgueil*, dans le *D. T. C.*, t. XI, col. 1411). Elle semble avoir été faite pour la première fois par Gilles de Rome, dans le chapitre XXV de la seconde partie du premier livre de son *De Regimine Principum*, écrit entre 1277 et 1279. Or, on se rappelle que le *Commentaire du Vatican* cite nommément cet ouvrage, et son influence ici semble manifeste. Voici les textes :

Gilles de Rome : Quod humilitas dici debet honoris amativa, et quod omnis magnanimus est humilis. — Philosophus, *4° Ethicorum* mediocriter se ingerentem honoribus non appelat magnanimum, sed temperatum. Cum igitur habere temperantiam in honoribus sit idem quod habere humilitatem : virtus illa quae moderationem animi et quandam humilitatem animi importat, quam Philosophus apellat honoris amativam, quia tendit in mediocres honores, quaedam humilitas dici potest... (*Aegidii Columnae Romani*... De Regimine Principum, Romae, apud B. Zannettum, 1607, p. 122).

Commentaire du Vatican : et sic est alia quaedam virtus circa honores quae est innominata, ut dicit Philosophus, et forte potest dici humilitas. *Vat. Lat. 2172*, fol. 30va = *832*, fol. 25va ; cf. *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 25vb : sic est virtus circa honores et illa est innominata et forte haec vocatur humilitas.

Gilles d'Orléans : (suite du texte cité p. 136, n. 2)... et si tale quid sit virtus, erit idem cum virtute quae dicitur honoris amativa, et sic magnanimitas non contradicitur humilitati, hoc modo loquendo de humilitate, quia non contrariatur amativae honoris, *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 211ra.

La conclusion me semble s'imposer : nous sommes ici en présence d'un élément étranger à la source primitive, et emprunté à Gilles de Rome.

L'humilité, vertu des médiocres, et la magnanimité, vertu des grands.

Le texte d'Aristote dans lequel saint Thomas avait si imprudemment invité Siger à reconnaître la vertu d'humilité était, en effet, formel : Aristote y distinguait *deux hommes*, celui qui est digne de petites choses et s'en juge digne — c'est le modeste — et celui qui est digne de grandes choses et s'en juge digne — c'est le magnanime. Il est bien évident, et Aristote le disait en termes exprès, que ce modeste et ce magnanime sont deux individus distincts : le modeste n'est pas magnanime, ni le magnanime modeste. Sans doute, l'attitude subjective des deux individus est-elle la même : l'un et l'autre se jugent dignes de ce dont ils sont dignes, et voilà pourquoi l'un et l'autre sont vertueux ; mais les plans où ils se situent diffèrent du tout au tout : à l'un le grand, à l'autre le petit, et voilà pourquoi il y a ici deux vertus, la magnanimité, vertu des grands, et la modestie, vertu des médiocres. Cela Siger l'a parfaitement compris, et, avec une logique à laquelle il n'y a rien à redire, il en a tiré les conclusions : du moment qu'on identifie l'humilité à la modestie, il s'ensuit, nécessairement, que l'humilité ne pourra être que la vertu des médiocres ; et dès lors, le problème de la conciliation de la magnanimité et de l'humilité ne consistera plus à se demander comment ces deux vertus peuvent coexister *dans un même homme*, mais bien à se demander comment une même morale peut les reconnaître l'une et l'autre comme des vertus *en des hommes différents*.

Cela Siger l'a dit dans la question éditée par M. Stegmüller avec une netteté qui ne laisse rien à désirer. La difficulté classique, que nous avons déjà rencontrée chez saint Thomas, lui en fournit l'occasion : la vertu, objectait-on, est, au témoignage d'Aristote, la disposition du parfait. Elle ne saurait donc se trouver que chez les parfaits. Mais l'humilité ne saurait se rencontrer que chez les imparfaits. Comment serait-elle donc une vertu ? On se rappelle la réponse de saint Thomas : l'imperfection qu'implique l'humilité, c'est l'imperfection même de la créature devant son créateur, imperfection qui se trouve chez tout homme, même le plus grand, et donc tout homme, même le plus grand, peut être humble. Tout autre va être la réponse de Siger, et ce sera la réponse même d'Aristote : l'humilité, dit-il, n'est pas le fait des « imparfaits », au sens strict, c'est-à-dire, des vicieux ; mais elle est le fait de gens *moins parfaits* que ceux dont la vertu sera la magnanimité. Aussi la magnanimité est-elle une vertu plus parfaite que l'humilité[1].

(1) *Objection 2* : « Et iterum : virtus est dispositio perfecti ad optimum, secundum Aristotelem, VII° physicorum. Est ergo virtus perfectorum, humilitas autem imperfectorum. Ergo, etc... — Réponse « Quod arguitur ulterius, dicendum quod humilitas est virtus et etiam magnanimitas, sed perfectior virtus est magnanimitas quam humilitas sive temperantia circa honorem. Sic enim notat eam Aristoteles in IV° Ethicorum, capitulo de magnanimitate. Non tamen est humilitas imperfectorum licet non sit tam perfectorum sicut magnanimitas ». Ed. Stegmüller, *RTAM*, 1931, p. 173.

C'est à la lumière de cette déclaration si nette de Siger qu'il nous va falloir interpréter l'adoption par lui de la doctrine de l'article premier de la question 161 de la *Secunda Secundae* : la nécessité des deux vertus, magnanimité et humilité, s'explique du fait que l'une règle le désespoir et l'autre l'espérance. Nous avons dit ce qu'il y avait en cette doctrine d'équivoque, et saint Thomas lui-même s'était empressé de préciser que ce qui compte en réalité, ce n'est pas que la magnanimité règle le désespoir et l'humilité l'espérance, mais bien qu'elles usent l'une et l'autre pour régler ces deux passions d'un critère différent. Jusqu'ici nos aristotéliciens intégraux ont parfaitement compris saint Thomas. Mais quel va être ce double critère qui permet à la fois de distinguer et de concilier les deux vertus ? C'est ici que se fait la séparation. Pour saint Thomas, ce double critère, c'est la double ordination qui existe en tout homme, ordination à sa propre perfection et ordination à Dieu. Pour nos aristotéliciens intégraux, c'est le double degré de perfection qui partage les hommes en deux catégories : les petits et les grands, et tout en est changé.

Pourquoi donc faut-il chez les petits et chez les grands deux vertus distinctes, la magnanimité et l'humilité[1] ? Pour le comprendre, il faut

(1) Siger de Brabant, *Quaestiones morales*, qu. 1 (suite du texte cité à la p. 137, n. 2) l'humilité est une vertu, ... « quod implicat quod aliquando impellitur ad bonum arduum et aliquando aliquo modo retrahitur a bono. Unde enim bonum est, hunc (*sic*, lire : habet) impellere appetitum et hoc sperando, ratione autem arduitatis repellit ipsum aliquando propter difficultatem adipiscendi et hoc desperando. — Ulterius est quod circa motum appetitus in appetendo requirantur virtutes ipsum reprimentes, circa autem motus appetitus in refugiendo requiruntur virtutes impellentes ut fortitudo et hoc sic dico in proposito quod circa appetitum boni ardui et fugam ipsius quia arduum, sunt duo virtutes, scilicet humilitas et magnanimitas, id est quod magnanimitas impellit ad ardua secundum rectam rationem et humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna extra rectam rationem, seu ut fugiat magna et nimis ardua secundum rectam rationem. Unde circa eadem circa que est magnanimitas est ipsa humilitas, et sic quia convenit aliquando appetere minus ardua ideo eget virtute humilitatis ut reprimatur ; quia etiam convenit aliquando appetere ardua quibus dignus est, eget magnanimitatis ut impellatur ». (*RTAM.*, 1931, p. 172).

Commentaire du Vatican : Secundo est intelligendum quod nos possumus considerare honorem dupliciter : uno modo, ut est aliquid magnum et arduum, et sic habet esse magnanimitas circa honores, dirigens appetitum ne desperet in prosecutione magnorum honorum, qui habent esse circa magna opera digna honoribus, unde per magnanimitatem aliquis non desperat de habendo honorem. Alio modo potest considerari honor ut est in se quoddam bonum et sic est quaedam alia virtus circa honores quae est innominata, ut dicit philosophus, et forte potest dici humilitas. *Vat. Lat. 2172*, fol. 30va = *832*, fol. 25rb-va ; cf. *Paris Nat. Lat. 15106*, fol. 25vb : « item nota quod vel honor est magnus et arduus et sic magnanimitas est appetitum dirigens ne desperet circa prosecutionem operum quae sunt circa magna. Aliter honor potest considerari ut est bonum in se et absolute, sic est virtus circa honores et illa est innominata et forte haec vocatur humilitas ».

Gilles d'Orléans, *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 211ra : « Unde honor et actus potest considerari dupliciter : uno modo ut est arduum et habet magnitudinem, alio modo

réfléchir sur la nature même du bien qui est l'objet commun de ces deux vertus. Ce bien, l'honneur, peut être considéré sous un double aspect. Premièrement, on peut le considérer en tant précisément qu'il est quelque chose de grand, et qu'il implique la grandeur, et deuxièmement, on peut, abstraction faite de sa grandeur, le considérer simplement en tant qu'il est un bien et qu'il comporte une certaine bonté. Or, suivant la manière dont on le considère, ce grand bien pourra faire naître en nous deux passions bien distinctes : considère-t-on avant tout qu'il est un bien, l'âme s'élance impétueusement pour le saisir, c'est la passion d'espérance ; considère-t-on au contraire de préférence sa grandeur, et la difficulté qu'il y a à l'atteindre, l'âme s'en détourne et se replie sur elle-même : c'est le désespoir. Voilà pourquoi il faudra ici deux vertus, la magnanimité et l'humilité.

Supposons, en effet, un homme d'élite, un parfait, c'est-à-dire un homme doué de toutes les qualités de l'esprit et du cœur, un homme qui possède en leur plénitude les vertus intellectuelles et les vertus morales ; chez un tel homme, le désespoir n'est pas de mise. Ses yeux ne doivent pas s'arrêter sur des difficultés qui ne sont pas pour lui. Il doit s'abandonner sans réserve à l'appel de la grandeur : il faudra donc, chez lui, une vertu qui coupe court à toute pensée de désespoir, pour laisser à l'espérance le champ libre. Cette vertu qui assure à l'élan de l'âme vers la grandeur toute sa force, c'est la magnanimité, vertu des forts et vertu des grands.

Mais supposons maintenant un homme médiocre, non pas certes un vicieux, incapable de toute vertu, — mais un brave homme, plein de bonne volonté, mais petit esprit et caractère sans relief. A celui-là, l'accès des cimes est interdit. La grandeur n'est pas faite pour lui. Il ferait beau voir un tel homme se laisser fasciner par l'attrait de la

ut est aliquod bonum et habet bonitatem et circa illas diversas considerationes honoris possunt esse diversae virtutes morales. Si consideratur primo modo, sic cum animus a desperatione retrahatur a factis magno honore dignis per magna honore digna, tunc indigemus aliqua virtute firmante animum ne retrahatur a factis magno honore dignis propter desperationem et talis vocata est magnanimitas. Si secundo modo, tunc contingit quod animus feratur in magno honore digna plus quam oportet vel in honorem propter suam bonitatem et tunc indigemus virtute aliqua frenante animum et reprimente ne feratur in honores propter suam bonitatem plus quam oportet et haec est virtus humilitatis, et illa humilitas est circa honorem ut est bonum absolute et hoc modo magnanimitas non contrariatur humilitati et ideo minor rationis sumit falsum ».

Tous ces textes, particulièrement ceux de nos commentaires, sont désespérément obscurs, du fait que s'y entremêlent deux pensées ; l'une, celle de saint Thomas dont ils s'inspirent : conciliation de la magnanimité et de l'humilité *en un seul sujet ;* l'autre, celle de Siger, à laquelle il s'agit d'adapter les formules thomistes: conciliation de la magnanimité et de l'humilité *en des sujets différents.* Encore embrouillent-ils, à la suite de Gilles de Rome, les formules de la II, II, 161, 1, qui définissent les rapports de la magnanimité et de l'humilité, avec celles de la I, II, 60, 5, qui définissent les rapports de la magnanimité et de l'*amor honoris.*

grandeur, sous prétexte qu'elle est un bien, et se laisser aller à une folle espérance ! Non. Celui-là ne doit regarder que la difficulté d'un bien trop haut placé pour ses faibles forces, il faut qu'il désespère d'être jamais un grand. A celui-là, il faut une vertu qui brise en lui tout mouvement d'une espérance insensée et qui installe en son âme le désespoir qui lui sied. Cette vertu-là, c'est l'humilité, vertu des faibles et vertu des médiocres.

Il ne s'agit donc pas pour Siger et pour nos aristotéliciens intégraux de reconnaître en chaque homme, la nécessité, pour régler le couple espérance-désespoir de deux vertus, la magnanimité et l'humilité. Non, c'est à la même vertu qu'il appartient de régler à la fois l'espérance et le désespoir. Par conséquent, en chaque homme, une seule vertu suffit. Mais il s'agit de reconnaître, en des hommes différents, des vertus différentes : chez les grands, la magnanimité et elle seule ; chez les petits, l'humilité et elle seule[1].

Nous pouvons maintenant mesurer la portée de la doctrine de Siger et des aristotéliciens intégraux : pour eux, comme pour Aristote, il y a deux catégories d'hommes. Les grands, d'abord. Si l'on parlait chez eux d'humilité, cette humilité-là, qui les empêcherait de reconnaître leur grandeur, ne serait pas une vertu, mais un vice, pusillanimité ou hypocrisie. Leur vertu à eux, c'est la magnanimité. Et puis, il y a les petits, les gens de rien. A ceux-là, il sied d'être humbles. Aristote disait que le médiocre qui a conscience de sa médiocrité est un modeste, et au-dessous de la magnanimité, il avait placé une vertu de petits honneurs : voilà pour nos aristotéliciens intégraux la seule humilité concevable. Et ils peuvent conclure que la magnanimité est une grande vertu et la vertu des grands, tandis que l'humilité est une petite vertu et la vertu des petits. On ne pouvait être plus méprisant pour l'humilité. Or, ici encore, c'est incontestablement le véritable Aristote qu'en dépit de saint Thomas, et grâce à ses imprudences, avait retrouvé l'aristotélisme intégral.

(1) C'est ce que semble dire Gilles d'Orléans dans la fin de sa réponse (suite du texte cité à la note précédente) : Unde Aristoteles non fecit mentionem de illa virtute quae est humilitas, quia ad eamdem virtutem pertinet utrumque, reprimere scilicet ne animus feratur plus quam oportet in honorem propter sui arduitatem et magnitudinem et ne animus plus feratur in honorem quam oportet ut habet rationem boni absolute, unde illa dua duo reprimere pertinet ad virtutem magnanimitatis, ideo, etc... *Paris Nat. Lat. 16089*, fol. 211rb).

Le texte est obscur et semble corrompu. S'il a un sens, il veut dire, me semble-t-il, que, chez les grands, une seule vertu, la magnanimité, suffit à régler les deux passions espérance et désespoir — voilà pourquoi Aristote n'avait pas besoin de faire mention à leur propos de l'humilité (et de même, doit-on suppléer, chez les « moins parfaits », suffit une seule vertu : l'humilité).

LA CONDAMNATION DE 1277

La Réaction franciscaine.

L'on comprend maintenant la violente réaction qui, à partir de 1273, va se développer contre l'*Ethique à Nicomaque*. Saint Bonaventure en donna le signal. Arrivé à Paris au mois de mars 1273, il ne tardait pas à apprendre « les injures faites à la doctrine du Christ par les fausses positions des Artistes »[1], et le 9 avril 1273, il se jetait dans la bataille. Pendant un mois et demi, jusqu'au 28 mai, ce furent les fameuses *Collationes in Hexaemeron*, dans lesquelles le prédicateur flagellait sans pitié la fausse philosophie, et tout particulièrement le maître de l'erreur, Aristote.

L'*Ethique à Nicomaque* occupait, dans la polémique de saint Bonaventure, une place de choix. Nul doute qu'elle ne fût, à ses yeux, un mauvais livre. La source de toutes les erreurs d'Aristote, c'est la négation des idées. Or, n'est-ce pas dans l'*Ethique*, au chapitre quatrième du livre premier, que cette erreur s'étale le plus outrageusement[2] ? Et l'on en voit les conséquences. De là, vient la négation de la providence. De là, vient la méconnaissance de l'organisation du monde en vue de la récompense des bons et du châtiment des méchants : pour Aristote, il n'existe ni enfer, ni démon, ni bonheur de l'autre vie. Comment, d'ailleurs, en serait-il autrement, s'il est vrai qu'il a enseigné l'éternité du monde et l'unité de l'intellect ? Car, de ces deux erreurs découle nécessairement la négation du bonheur et des peines de l'autre vie[3]. Et que d'autres erreurs dans la morale du philosophe ! N'a-t-il pas dit, par exemple, qu'il faut faire du bien à ses amis, mais du mal à ses ennemis ? Mais le Christ, lui, nous a appris à aimer tous les hommes. N'a-t-il pas prétendu que la magnanimité consiste à désirer l'honneur ? Mais quoi qu'il en dise, ce n'est pas cela que nous apprend la Vérité. La magnanimité qu'elle nous enseigne n'est autre que l'humilité elle-même, qui consiste à mépriser ce qui est vil et à estimer ce qui est vraiment

(1) Impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per Artistas, *coll. in Hexaemeron*, 1, 9, *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, éd. de Quaracchi, tome V, p. 330.

(2) Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in Ethicis, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae, et Commentator solvit eas, *ibid.*, VI, 2, p. 361. — Le commentateur est Eustrate.

(3) Nec Aristoteles unquam posuit daemonem nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur... et, après mention de la doctrine de l'éternité du monde et de l'unité de l'intellect : ex his duobus sequitur quod post hanc vitam non est felicitas, nec poena, *ibid.*, p. 361.

grand, c'est-à-dire, à mépriser les fausses grandeurs du monde et à estimer les biens éternels[1].

Certes, et saint Bonaventure le sait bien, on a prétendu, de toutes ces erreurs, excuser le philosophe. On a dit, par exemple, qu'il avait bien pressenti l'existence de la béatitude éternelle, mais qu'il n'avait pas voulu en parler, parce que ce n'était pas de son sujet. On reconnaît, ici, la position de saint Thomas. Saint Bonaventure ne s'arrête pas à de pareilles excuses. La vérité est que les philosophes, même ceux qui n'ont pas partagé les erreurs d'Aristote, mêmes ces nobles philosophes, ces esprits éclairés, qui, comme Plotin et Cicéron, ont admis les idées et l'immortalité de l'âme, les philosophes ne pouvaient parvenir à la vérité, parce qu'ils ne possédaient pas la lumière de la foi : ils furent tous plongés dans les ténèbres[2].

Ainsi ouverte, la campagne contre l'*Ethique à Nicomaque* ne devait cesser de se développer dans les cercles franciscains et chez les théologiens de l'école traditionnelle. L'on y verra intervenir, par exemple, Henri de Gand[3] et Duns Scot[4], et, s'appuyant sur les réflexions de ce dernier, un franciscain anonyme, au début du XIV^e^ siècle, n'hésitera pas à conclure qu'Aristote est damné : comment, en effet, serait-il sauvé, puisque, ayant tout ignoré de la vraie béatitude, il n'a pas pu la désirer[5]? Et l'on aboutira ainsi, au milieu du XIV^e^ siècle, à la furieuse tirade d'Hugolin d'Orvieto : l'*Ethique* d'Aristote ? Pour des croyants, c'est chose superflue. Car, en sa majeure partie, elle est fausse, et, pour le reste, elle est insuffisante et inutile. Aristote, en effet, n'a pas connu la vraie vertu, mais une caricature de vertu, ni il n'a donné des règles

(1) Et si dicat Philosophus, quod oportet amicis benefacere, inimicis male facere, Christus tamen dicit ut omnis homo diligatur, et ut omni homini conferantur utilia, non nociva... Philosophus dicit quod magnanimitas est in appetitu honoris ; quidquid dicat ipse, hoc non docet veritas, nisi cum honor est aeternorum..., *ibid.*, V, 9 et 10, p. 355. — Pour l'identification de la magnanimité à l'humilité, cf. *Compendium de Virtute humilitatis*, c. 2, n° 5, éd. Quaracchi, tome VIII, p. 660.

(2) Item quod posuit felicitatem in hac vita (excusari potest), quia, licet sentiret aeternam, de illa se non intromisit, quia forte non erat de consideratione sua... Sed quidquid senserit, alii philosophi illuminati posuerunt ideas, qui fuerunt cultores unius Dei, qui omnia bona posuerunt in optimo Deo, qui posuerunt virtutes exemplares... sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis, et Tullius sectae Academicae... Sed adhuc isti in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei, nos autem habemus lumen fidei, *ibid.*, VII, 2-3, pp. 365-366. Cf. *S. Bonaventurae Collationes in Hexaemeron*, éd. R. P. Delorme, O. F. M., Quaracchi, 1934, p. 99 : Et quod posuit felicitatem in hac vita, intelligi potest quantum ad considerationem moralis philosophi : licet enim aliam vitam senserit post istam, ut expresse habetur ab ipso in I Caeli et Mundi, ubi dicit quod est alia vita post istam et est melior vita in saecula saeculorum, tamen de illa dicere non fuit de sua consideratione, quia alio indiget lumine quam naturali.

(3) Henri de Gand, *Quodlibet 12*, qu. 13.

(4) Duns Scot, *Opus Oxoniense, prologue*, qu. 1 et D. 49, qu. 8.

(5) Utrum Aristoteles sit salvatus ? *Vat. Lat 1012*, fol. 127ra-va.

capables de guider la vie humaine. La preuve, c'est qu'il a fait, d'un vice, la plus grande des vertus. Et ce vice, c'est la magnanimité, qui est l'opposé de l'humilité, car elle n'est rien d'autre que cet orgueil du Pharisien qu'a flétri Notre Seigneur[1]...

La Condamnation.

Mais, avant même d'en arriver là, la réaction contre l'*Ethique à Nicomaque* avait obtenu un succès qu'elle put croire décisif. Le 7 mars 1277, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, avait condamné l'aristotélisme, et cette condamnation avait frappé, en bonne place, l'*Ethique à Nicomaque*, et l'interprétation qu'en avaient donnée les maîtres de Paris, et même, à l'occasion, saint Albert et saint Thomas lui-même.

La doctrine aristotélicienne du bonheur se voyait ainsi réprouvée en ses thèses essentielles. La condamnation frappait en effet le chapitre X du premier livre de l'*Ethique*, c'est-à-dire la théorie aristotélicienne de la cause du bonheur, avec l'interprétation que nous en avons trouvée dans nos commentaires, interprétation qui, nous l'avons vu, pouvait se réclamer, pour une bonne part, de saint Albert. Et précisément la proposition condamnée était formulée de telle façon qu'en fait elle atteignait saint Albert lui-même : *Quod felicitas non potest immitti a Deo immediate*[2]. La condamnation frappait aussi les conséquences que l'on avait effectivement tirées, ou que l'on aurait pu tirer de ce chapitre d'Aristote. C'était l'objet des propositions 23 : *Quod dicere Deum dare felicitatem uni et non alii est sine ratione et figmentum*, et 180 : *Quod non est orandum*. Ici encore, derrière les Artistes, saint Albert se trouvait atteint[3]. A son tour, était condamné le chapitre XI du premier livre

(1) Sed de *Ethica* dico, quod superflua est fidelibus... Secundo dico quod pro maiori parte ethica est falsa doctrina, et pro tota parte qua non est falsa, est diminuta et inutilis, quoniam nec virtutem cognovit Aristoteles, sed simulacra virtutum, nec regulas dedit. Patet quia vitium posuit pro summa virtutum, ut magnanimitatem contra humilitatem... et un peu plus loin : (selon Aristote) conandum est pervenire ad magnanimitatem, quae est vere inanis superbia, secundum illud Pharisaei (*Lc.*, 18, 11 sqq.) : *Non sum sicut ceteri hominum..., ieiuno bis in sabbato, decimas do*, etc. Hugolin d'Orvieto, *In Sent.*, Prologue, qu. 5, a. 1, éd. Adolar Zumkeller, *Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre*, Würzbourg, 1941, pp. 376 et 383.

(2) Proposition 22, cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*, textes inédits, Louvain, 1908, pp. 176-191. Cf. plus haut, pp. 269-275. Bien entendu, la métaphysique émanatiste sur laquelle le *Commentaire du Vatican* et Gilles d'Orléans appuyaient cette thèse était elle aussi condamnée ; elle était même l'un des principaux points de mire d'Etienne Tempier.

(3) Cf. plus haut, pp. 275-278. La proposition 177 : *Quod non sunt possibiles aliae virtutes nisi acquisitae vel innatae* vise peut-être des déclarations du genre de celle de saint Albert, citée plus haut p. 61, à moins qu'elle ne vise une interprétation exclusive, réelle ou possible, du livre II de l'Ethique, ch. I et II.

de l'*Ethique*, c'est-à-dire la prétention aristotélicienne de trouver le bonheur sur terre : *Quod felicitas habetur in ista vita et non in alia* (Proposition 176). D'un mot, Etienne Tempier balayait ainsi toutes les « excuses » accumulées pour défendre le Philosophe. Car Aristote, interprété par saint Thomas, avait bien dit *quod felicitas (imperfecta) habetur in ista vita*[1], interprété par nos Commentaires, il avait bien dit *quod felicitas (etiam perfecta) habetur in ista vita*[2] ; mais tous étaient unanimes à soutenir qu'il n'avait pas ajouté : *et non in alia*[3]. Saint Bonaventure était prêt à le concéder. L'Evêque de Paris n'admettait pas cette explication. Il avait raison. En même temps que la doctrine d'Aristote, il condamnait cette fois encore les erreurs auxquelles elle avait donné ou aurait pu donner lieu. La proposition 120 condamnait ainsi la doctrine du *Cours* inédit de saint Albert, reprise par le *Commentaire du Vatican : Quod nihil sciri potest de intellectu post eius separationem*[4], et la proposition 18, *Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho quia impossibile est eam investigari per rationem* atteignait elle aussi une doctrine albertinienne, que nous avons vu reprendre, toujours à propos du même chapitre d'Aristote, par le *Commentaire du Vatican*[5]. Enfin, l'exaltation de la « contemplation philosophique », telle que l'Aristotélisme intégral l'avait apprise du 10e livre de l'Ethique, était réprouvée dans les propositions 40 et 154 : *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*, et *Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*[6].

Pas plus que la doctrine aristotélicienne du bonheur, la doctrine aristotélicienne des vertus n'était épargnée. S'il n'est pas sûr que la proposition 169 : *Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem* vise la dépréciation de la virginité que quelques esprits avaient cru pouvoir déduire du texte d'Aristote[7], il semble par contre hors de doute que la proposition 178, *Quod finis terribilium est mors*, et la proposition 15, *Quod homo post mortem amittit omne bonum*, visent la doctrine aristotélicienne du courage. Cette fois encore, l'évêque de Paris, non sans raison, ne s'est pas laissé arrêter par les explications albertino-thomistes[1]. De même, il est hors de doute que la proposition

(1) Cf. plus haut pp. 250-253.
(2) Cf. plus haut pp. 278-281.
(3) Cf. plus haut pp. 253-258 et pp. 281-283.
(4) Cf. plus haut pp. 258-259 et pp. 283-286.
(5) Cf. plus haut p. 259, n. 5 et p. 286.
(6) Cf. plus haut pp. 288-293. Peut-être aussi l'exaltation de la « vie philosophique » se trouve-t-elle visée par les propositions 130 : *Quod si ratio recta et voluntas recta*, et 144 : *Quod omne bonum quod homini possibile est consistit in virtutibus intellectualibus*. Mais, au lieu de *omne*, il eût fallu sans doute, en ce cas, écrire *maximum*.
(7) Cf. plus haut p. 298. Par contre, les autres propositions condamnées dans le domaine de la morale sexuelle ne doivent pas viser l'Aristotélisme intégral. Cf. p. 298, n. 5.

170, *Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus* vise une interprétation littérale de la doctrine aristotélicienne de la libéralité et de la magnificence[2] tandis que la proposition 168, *Quod continentia non est essentialiter virtus*, vise la doctrine aristotélicienne de la continence, reprise par saint Thomas et par nos commentaires[3]. Surtout, était condamnée la doctrine de l'humilité que nous avons trouvée dans nos commentaires et qu'avait enseignée Siger de Brabant. Mais, particulièrement maladroit ici, Etienne Tempier n'en frappait que l'aspect le moins blâmable, celui que, à condition de le bien entendre, saint Thomas lui-même avait enseigné : *Quod humilitas, prout quis non ostendat ea quae habet, sed vilipendit et humiliat se, non est virtus : Error si intelligatur : nec virtus nec actus virtuosus*[4].

Pourtant, cette réaction contre l'*Ethique à Nicomaque*, et sa condamnation même, devaient rester vaines. Non seulement elles ne purent arrêter le flot des commentateurs qui se rattachaient à saint Albert et à saint Thomas, tel un Henri d'Allemagne, un Gui Terrena, un Guiral Ot, ou, à la Faculté des Arts, un Walter Burleigh, un Jean Buridan et un Albert de Saxe, mais elles n'empêchèrent même pas, dans les dernières années du XIII[e] et les premières années du XIV[e] siècle, des maîtres ès Arts, tels l'auteur de *Commentaire du Vatican*, celui du *Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698* et Gilles d'Orléans, de continuer à s'inspirer des maîtres condamnés, chacun à la mesure de sa prudence ou de sa hardiesse, mais enfin suffisamment pour qu'aujourd'hui encore nous puissions, à travers leurs œuvres, redécouvrir les doctrines que la condamnation de 1277 avait cru faire disparaître à jamais.

(1) Cf. plus haut, pp. 108-111. Il est vrai qu'à la proposition 178, Etienne Tempier ajoutait l'explication : Error, si excludat terrorem inferni qui extremus est. — Le texte visé ici directement est probablement celui du commentaire d'Averroès : Terribiliora autem et maxima sunt ea ex quibus suspicatur mors, eo quod ipsa est *finis*, neque videtur mortuo post mortem aliquid accidere de bono aut malo. (*Saint-Omer, Bibl. Municipale 623*, fol. 32v°). Robert Grosseteste avait rendu le mot πέρας non par *finis* mais par *terminus*. La proposition 155, *Quod non est curandum de sepultura* est certainement une conséquence, réellement tirée ou seulement possible, des erreurs précédentes. Mais nous n'en avons pas trouvé trace.

(2) Cf. plus haut p. 299.

(3) Cf. plus haut p. 300.

(4) Pour frapper la doctrine de l'humilité de l'aristotélisme intégral en ce qu'elle avait de vraiment inacceptable pour une conscience chrétienne, Etienne Tempier aurait dû condamner une proposition comme par exemple : *Quod humilitas est virtus minus perfectorum*. Cf. plus haut pp. 321-328.

CONCLUSION

Nous voudrions simplement, en guise de conclusion, attirer l'attention sur un problème qu'il faudra nécessairement résoudre avant de pousser plus loin l'étude de la morale de l'aristotélisme intégral, et proposer quelques réflexions qui pourront contribuer, pour leur part, à la solution des questions si difficiles que pose le jugement à porter sur le mouvement de l'aristotélisme intégral.

Notre étude l'aura mis en pleine lumière : le nom de « commentaires averroïstes » sur l'*Ethique à Nicomaque*, sous lequel, depuis l'étude de Mgr Grabmann, sont connus les commentaires que nous avons étudiés, ne peut que nous induire en erreur sur leur véritable nature. A vrai dire, il ne s'agit pas tant d'œuvres entièrement « averroïstes », ou « aristotéliciennes intégrales », pour employer la terminologie, seule exacte, de M. Van Steenberghen, que *d'œuvres qui, en certaines de leurs parties, sont pour nous les témoins d'une ou plusieurs sources aristotéliciennes intégrales*. C'est le problème de cette source, ou de ces sources, qu'il faudrait tirer au clair. Mais il est fort délicat, et exigerait l'utilisation de tout le matériel connu, notamment des deux commentaires, celui d'Erfurt et celui d'Erlangen, qu'il ne nous a pas été possible d'atteindre[1].

De ce problème même, nous pourrons prendre l'occasion de faire, sur l'aristotélisme intégral, une première réflexion. C'est qu'il faudra évidemment juger d'une tout autre manière l'auteur original qui propose, de son propre mouvement, une doctrine, et celui qui ne fait que la reproduire. La différence est flagrante dans le cas du *Commentaire de Paris Nat. Lat. 14698* : son auteur est manifestement soucieux de garder la plus stricte orthodoxie. Pourtant, chez lui aussi, nous avons rencontré la doctrine condamnée de l'humilité telle que l'avait conçue Siger. En ferons-nous pour autant un aristotélicien intégral ? Non, sans doute, mais simplement un distrait. Voici maintenant Gilles d'Orléans. Certes, son cas est plus grave, plus nombreuses sont chez lui les propositions condamnées. Pourtant, elles sont moins nombreuses que dans le *Commentaire du Vatican*, et s'il utilisait la même source, n'est-ce pas une preuve de modération dont il faut tenir compte ? Et si nous constatons, par ailleurs, chez lui, un recours personnel et constant à saint Thomas, ne serons-nous pas en droit de le maintenir, malgré un certain nombre d'inconséquences, sur la liste des thomistes[2] ? Et l'auteur du *Commen-*

(1) Cf. plus haut, p. 189.

(2) L'influence de saint Thomas, surtout de la *Secunda pars*, est flagrante chez nos trois commentaires, et peut déjà avoir été subie par leur source ; mais, en outre, Gilles recourt personnellement à saint Thomas, tant à la *Somme* qu'au *Commentaire sur l'Ethique* (cf. plus haut, p. 273, n. 1).

laire du Vatican lui-même, qui, s'il reproduit plus fidèlement que tous les autres les théories de sa source, n'en rejette pas moins formellement l'averroïsme proprement dit, et se montre, en toutes occasions, un admirateur passionné de saint Albert, ne devra-t-il pas être appelé un albertiste, plutôt qu'un aristotélicien intégral, même si, en quelques passages, il s'est laissé entraîner par sa source aristotélicienne intégrale, plus loin qu'Albert lui-même n'aurait été[1] ?

Mais venons-en même à cette source hypothétique, et à la doctrine de l'aristotélisme intégral telle qu'elle s'est développée avant 1277 et telle qu'elle a été condamnée à cette date. Notre étude aura mis en évidence deux conclusions. C'est, premièrement, que l'aristotélisme intégral, dans ses grandes lignes, et sauf l'introduction en certaines de ses parties de la métaphysique néo-platonicienne, est *un aristotélisme*. S'il a été amené à professer des doctrines qui pouvaient heurter la foi chrétienne, il y a été amené, en définitive, par son intelligence même du texte d'Aristote. Et c'est, en deuxième lieu, que ce mouvement, dans le domaine que nous avons étudié, vient s'inscrire dans le prolongement même du mouvement albertino-thomiste, soit qu'il en ait accepté purement et simplement les conclusions, soit qu'il ait pris occasion de certaines formules imprudemment risquées par un saint Albert ou un saint Thomas pour prolonger leur pensée en un sens que ni l'un ni l'autre n'auraient accepté, soit même que, par fidélité à Aristote, il ait expressément réagi contre certaines interprétations de saint Albert et de saint Thomas, qui s'en éloignaient manifestement.

Et c'est ici, sans doute, que nous touchons à ce qui fut, à la fin du XIII^e^ siècle, le drame de l'aristotélisme. Nous-mêmes, aujourd'hui, en face de l'interprétation albertino-thomiste de l'*Ethique à Nicomaque*, nous ne pouvons nous défendre d'un certain malaise. C'est que, si saint Albert et surtout saint Thomas ont bien su voir, dans la doctrine aristotélicienne, ce qui en faisait la valeur éternelle, ils n'ont pas su voir ce qui en faisait le sens historique. Dès lors, leurs tentatives de solution se sont maintenues à un plan strictement notionnel. Ils ont essayé de nous montrer comment *un humanisme* vrai pouvait s'allier à un christianisme authentique, et, à ce plan, leur pensée est irréprochable et leur effort fut grand. Mais ils n'ont pas cherché à nous expliquer comment *cet humanisme-là*, celui d'Aristote, avait pu naître dans la Grèce païenne du IV^e^ siècle avant Jésus-Christ, et comment, après l'avènement du Christianisme, il était définitivement périmé. Ce dernier problème, historique et non plus notionnel, les franciscains, eux, l'ont vu. Mais, eux, ils n'ont pas su voir l'autre problème. Dès lors, la pensée chrétienne était condamnée, en face de l'aristotélisme, aux solutions partielles, aux réponses incomplètes, et un drame était fatal. Ce drame, ce fut

(1) Le *Commentaire du Vatican* cite saint Albert par son nom 18 fois.

l'aristotélisme intégral. Certes, les aristotéliciens intégraux, par le plus profond d'eux-mêmes, appartenaient à la même famille d'esprit que les saint Albert et les saint Thomas, ils avaient ressenti l'attrait de ce qu'il y avait dans l'aristotélisme de philosophie éternelle. Mais en même temps, ils avaient senti l'irrémédiable faiblesse de l'interprétation thomiste. Rien de plus caractéristique, à cet égard, que la célèbre passe dialectique de saint Thomas et de Siger. *Studium philosophiae*, disait saint Thomas, *non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum :* et Siger : *nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas... sed quae fuit opinio Philosophi*[1]. Faisons, si grande que nous le voulons, dans ces formules, la part de la polémique, ou de la prudence — saint Thomas, nous le savons, se souciait de l'*intentio Philosophi*, et Siger de la vérité. — Il reste qu'elles expriment bien des tendances d'esprits, et qu'elles illustrent à merveille, et permettent de comprendre l'histoire que nous avons écrite. Saint Thomas avait pu mettre, en pleine lumière, la vérité. Parce qu'il n'avait pas su montrer par quelles vicissitudes était passée, au cours de l'histoire, cette vérité, un malaise subsistait. L'histoire méconnue devait avoir sa revanche. L'aristotélisme intégral fut, en grande partie, cette revanche.

R. A. Gauthier, O. P.

(1) Saint Thomas, *Commentaire sur le de Caelo et Mundo*, leçon 22 ; Siger, *Qu. de Anima Intellectiva*, ch. VI, éd. Mandonnet, p. 163.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

Abdallah ben Salam, v. Abdia.
Abdallah ibn Ismail al-Hashimi, v. *al* Hashimi.
Abd al-Masîh al-Kindî, v. *al* Kindî.
Abd el Moumin, 123.
Abdia, 72, 77, 83-85, *97*, 106, 108, 109, 112.
Abraham, médecin d'Alphonse X, *109*, *110*.
Adénulphe d'Anagni, *304*.
Alain de Lille, *310*.
Albert de Bologne, 218.
Albert le Grand, 133, 151, 155, 246, 247, 250, 253-256, 257-263, 265-271, 274-277, 281-283, 286-290, 295, 297, 304-308, 313, 319-320, 331-333, 335-336.
Albert de Saxe, 333.
Alboin l'ermite, *209*.
Alcuin, 13.
Alexandre IV, 260.
Alexandre d'Aphrodise, 142, 143, 169.
Alexandre de Hales, 133, *138*.
Alexandre du Pont, *74*.
Alfarabi, *137*.
Algazel, 124, 142, 152, 157, 158, 160-162, 165, 166, 170, 173, 174, 176, 260, *281*, *283*.
Alonso (M.), *71*, *81*, *130*.
Alphonse VII, 69, 70, 95, 107.
Alphonse IX, 123.
Alphonse X, *109*.
Alphonse Buenhombre, 112.
Amaury de Bène, *129*.
Ambroise (Pseudo.), *13*.
Anastase le bibliothécaire, 75.
Anaximène, *261*.
Ancona (A. d'), 74, *75*, *111*, *121*.
André le Chapelain, 187, *188*.
Andronicus de Rhodes (Pseudo-), 310, 311.
Angelo d'Arezzo, 219.
Anselme de Cantorbéry (Saint), 13.
Anselme de Laon, 1-52, 310.
Antisthène, 234.
Antoine Azari, ou de Nazario, de Parme, 218.
Antoine de Parme, 215-219.
Antonio (N.), *105*, 113.
Aristote, 54, 55, 59, 60, 61-63, 65-67, *136-138*, 142, 149, 152, 157, 161, 169-171, 174, 217, 230, 231, 234-246, 248-259, 261, 263-266, 269, 271-273, 275, 278, 279, 281, 285, 288-303, 309, 311-313, 320-322, 325, 328, 330, 332, 335.
Arius, 75, 93.
Arnim (von), *302*, *310*.
Arrivabene (A.), 87.
Asin Palacios (M.), 110.
Atiya (A. S.), *105*.
Augustin (saint), 12, 13, 16, 27, 135, 246, 247, 300, 306, *310*.
Augustin (Pseudo), v. *Despiritu et anima*.
Avendauth (Ibn Dawud, dit), *130*.
Averroès, 54, 133-136, *137*, 139, 141-144, 152, 158, 162, 165, 166, 169, 170, 217, 245, 257, 259, 260, 273, 275, *281*, 284, 285, 289, 293, 333.
Avicenne, 53-68, 142, 152, 169, 170, 173, 218, 273, 275, *281*, 285, 287.
Azaël, 84.

Backes (I.), *179*.
Bacon (F.), 64.
Bahîra, 74, 75, 89, 90.
Baltrusaitis (J.), 82.
Berges (W.), *219*.
Bernard de Clairvaux (saint), 72-74, 76, 77, 85, 108-112, 304, 306.
Bernard (P.), *309*.
Bertrandon de la Brocquière, 107.
Bibliander (Théodore Buchmann, dit), 77, *78*, *80*, *85*, 86, 87, *97*, *98*, 99, *100*, 103, 104, 109, 111, 112.
al-Birûnî, 88.
Blachère (R.), *100*, *116*.
Bliemetzrieder (F.), 2, *3*, *5*, *11*, *12*, *16-19*, *22*, *24*, *26*, *29*, 36, *38*, *39*.
Boèce, 34, 283.
Boèce de Dacie, 188, 227, 292.

Boigues (P.), *80*.
Bonaventure (saint), *311*, 329, 330.
Bonaventure de Sienne, 109, 110.
Boon (A.), *35*.
Borgnet (A.), *247*, *250*, *256*, *260*, *305*, *308*, *320*.
Bouillard (H.), 264.
Bouyges (M.), *54*, *129*.
Brochard (V.), *60-63*, *67*.
Brockelmann (C.), *80*.
Brunet (A.), *12*, *13*, *14*, *18*, *21*, *30*, *74*.
Brunetto Latini, 110.
Bruni (G.), 189, 190, 200, 215, 218, *219*.
Brunschvicg (L.), *58*, *59*.
Bugniot (C.-F.), *106*.
Buhaire, v. Bahira.
Burckhart (M.), *104*.

Cajetan (*Thomas de Vio Cajetani*), *172*, *309*, *317*.
Cappuyns (M.), *13*.
Casanova (P.), *75*, 88, 96.
Cavallera (F.), *1*.
Cerulli (E.), *110*.
Charles d'Orléans, *110*.
Chauvin (V.), *81*.
Chossat (M.), *24*, *25*.
Chenu (M. D.), *139*, *309*.
Chrysippe, 57, 302.
Cicéron, 261, 303, 309-311, 330.
Clemens de Vislicia, 86, 104, 111.
Colbert (J.-B.), 125.
Coxe (H. O.), *110*.
Craster (H.), *110*.
Croiset (A.), *235*.
Croissant (J.), *236*.

Daly (L. W.), *83*.
Daradast, v. Zoroastre.
David, 101.
David de Dinant, *129*.
Dawūd le Zahirite, 126.
Delorme (F.-M.), *330*.
Deman (A.), *236*, *324*.
Démocrite, *261*.
Démosthène, *241*.
Denifle (H.), *15*, *25*, *26*.
Denis (M.), 98, 120.
Denomy (A.-S.), *188*.
Denys l'Aéropagite (Pseudo), 128, 129, 154.
Denys le Chartreux, 84, 104, 105, 113.
Devic (Ch.), *87*.
De Wulf (M.), *199*, *224*.
Dickinson (J.), *111*.
Didon, 123, 124.
Domenichelli (T.), *138*, *139*.
Dondaine (H.), *146*, 154, 177, *178*, 179.
Douie (D. L.), *108*, *110*.
Doutrepont (G.), *106*, 107.
Doutté (E.), *75*.
Dozy (G.), *80*.
Durand de Saint-Pourçain, 197, *219*.

Echard (J.), 86, 218, 223.
Eckhardt (A.), *74*.
Elie Brunet, 151.
Elsen (Ph.), dit Elssius, *214*.
Empédocle, *261*.
Epictète (Pseudo), 83.
Erpenius (Th.), *86*, *119*.
Eschyle, 231.
Etienne Tempier, 187, 331-333.
Eucher de Lyon, *13*.
Eudoxe, *261*.
Euripide, 231, 232.
Eustrate, 245-250, *256* *320*.
al Farabi v. Alfarabi.
Festugière (A.), *192*.
Folghera (J.), *314*.
Fournier (P.), *22*, *25*.
François Carraccioli, *197*.
Fulgence (saint), 13.

Gabriel, 73, 83, 97, 101.
Galien, 53, 54, 113.
Gandillac (M. de), *105*, *106*.
Gandolfo, 213.
Gardet (L.), *278*, *287*.
Garin (Maître), *219*.
Gautier de Bruges, *198*.
Gautier de Mortagne, *26*, 32, *41*.
Gennade de Marseille, *13*.
Gérard d'Abbeville, *198*.
Gérard de Bologne, *195*, *198*, 203, *219*.
Germain (Dominique), 87.
Geyer (G.), *2*, *21*, *34*.
al Ghazzali, v. Algazel.
Ghellinck (J. de), *23*, *29*.
Gietl, *25*, *34*.
Gilbert de la Porrée, *12*, 21, 34, *35*.
Gilles d'Orléans (Maître), 222-224, 228, 269, *270*, 271-273, *274*, *283*, *288*, *289*, *294-296*, 297, *298-300*, 320, *321*, *322*, *324*, *326-328*, *331*, 333, 334.
Gilles d'Orléans, O. P., 223.
Gilles de Rome, 196, 213, 214, 219, 220, *287*, *324*.

Gilson (Et.), *309*, 311, *312*, *318*.
Ginzberg (L.), *83*, *119*.
Glorieux (P.), *27*, 145-153, 155, 162, 163, 166, 167, 171, 174, 176, 177, 180, 181, 183, 185, 198, 200, 213, *309*.
Glunz (H.), *14*.
Goblot, 57, *58*, *59*, *62*, *64*.
Godefroid de Fontaines, *199*, *200*, 201, *203*, 221, 222, 224.
Goldziher (I.), *123-126*.
Goliath, 101.
Gonzalez (J.), *105*, *106*.
Gonzalez Palencia (A.), *70*, *71*, *113*, *128*.
Grabmann (M.), *25*, *29*, *33*, *129*, *142*, *187*, 188, 189, 193, 202, 203, 215, 218, 219, *222*, 223, 224, 227, 228, *244*, *247*, *268*, *269*, 274, 334.
Graf (A.), 74.
Graf (G.), 88, *91*.
Graf (Th.), *201*, *221*, *224*.
Gui Terré, ou Terrena, 197, *263*, 333.
Guillaume d'Antona, 146.
Guillaume de Champeaux, 21-23, *26*, 28, 32, 33.
Guillaume de Hothun, 220.
Guillaume d'Ockham, *219*.
Guillaume Perraut, *306*.
Guillaume de Saint-Amour, 163.
Guiral Ot, *263*, 333.

Hadrien (L'empereur), 83.
Hamelin (O.), 56, *57*, *58*.
Hamilton, 53, 56.
Abu-Hanifa, 126.
Hannibald de Hannibaldis, 146, 181.
Hārūt, 84.
Hasan al Baçri, 126.
Haskins (Ch. H.), *71*, *74*, *81*.
Hauréau (B.), 222, 223.
Henri d'Allemagne, 204-206, 209, *264*, 305, *320*, 333.
Henri de Bruxelles, 202.
Henri de Gand, *195*, *198*, *199*. 201, 220, 221, 266, *295*, 330.
Héraclite, *261*.
Héribert de Cologne, 209.
Hermann l'Allemand, 245.
Hermann de Carinthie, ou le Dalmate, 71, 73, 76, 80-84, 85, 98, 103, 108, 112, 113.
Hermès Trismégiste, 234, *261*.
Hérodote, 231.
Hervé Keynhouarn, 109.
Hervé Nédélec, 197, *198*, *312*.
Hervé Noël, v. Hervé Nédélec.
Hocedez (E.), *195*.
Hoffmans (J.), 199, 224.
Honorius Augustodunensis, ou d'Autun, *19*, *28*.
Horace, 75, 82.
Abu-Horeira, 126.
Hugolin d'Orvieto, 330, *331*.
Hugues de Mortagne, *24*, 25.
Hugues de Rouen, *19*.
Hugues de Saint-Victor, *15*, *16*, *18*, 21-33, 221.
Huntingdon (A.), 82.
Hypéride, 241.

Ibn Habīb (Pseudo), 80.
Ibn Hisham, *74*.
Ibn Ishāq, *74*, *80*.
Ibn Tūmart, 113, 123-125, 130.
Isaac Israeli, 260, 261, *283*.
Isidore de Séville, 13.
Isocrate, *241*.

Jacques de Douai, 225, 228, 229.
Jacques de Pistorio, 216, 219.
James (M. R.), *111*, *214*.
Jammy (P.), *305*.
Jean Buridan, 333.
Jean de Cornouailles, *21*.
Jean de Damas (Saint), 88.
Jean Doguet, 120.
Jean Duns Scot, 195, 202, 330.
Jean Germain, 106, 107, 113.
Jean de Naples, 197.
Jean de Pouilly, 197, *202*.
Jean Quidort, de Paris, 197, 220.
Jean de Raguse, 86, 104, *105*.
Jean de la Rochelle, 133-144, *312*.
Jean Scot Erigene, 13.
Jean de Ségovie, 105, 113.
Johannes, v. Jean.
Johannes Hispanus, v. Avendauth.
Jourdain (A.), *70*.
Jules d'Albi, *268*.

Kant (I.), 59, 60.
Kebler (L. W.), *140*.
Kern (O.), *125*.
al Kindī (Abd al Masīh al-Kindī), 88-90, 94, 97, 105, 109-111.
Köhler (W.), *104*.
Kraus (P.), 88.

Lacombe (G.), *225*.
Lajard (F.), 213.
Landgraf (A.), *20*, *35*.
Lator (J.), *105*.

Laurent Pignon, 223.
Leclercq (J.), *70*, *73*, *79*.
Lefèvre (G.), *14*, *22*.
Leucippe, *261*.
Lottin (O.), *1*, *2*, *4*, *14*, *18*, *36*, *39*, *134*, 149, 150, *198*, *199*, *220*, *244*, *312*.
Lubac (H. de), *264*, *312*.
Luciani (J. D.), *123*.
Luther (M.), *104*.
Lycurgue, *241*.

Macrobe, 260, 261.
Madan (F.), 110.
Madkour (Ibrahim), 53, *55*, *56*, *60*.
Mahomet (Le Prophète), 70, 72-75, 77, 79-84, 87, 89, 90, 94-97, 101, 106-109, 111, 112, 121.
Mahomet, traducteur, 71, 76, 77, 85.
Al Mamūn, 88, 94, 95, *106*.
Mancini (A.), *74*.
Mandonnet (P.), 77, *103*, *153*, 155, 187, 188, *199*, *219*, *220*, *268*, *287*, *331*, *336*.
Marc de Tolède, 86, 111, 113-116, 118-128, 130.
Marçais (W.), *69*, 80.
Marchesi (C.), 303.
Marracci (L.), *86*, 87, 115, 117.
Marsile Ficin, 113.
Martin, archevêque de Tolède, *122*.
Martin (H.), 78.
Mārūt, 84.
Marx (J.), *110*.
Masqueray (P.), *231*, *233*.
Massé (H.), *69*, *123*.
Massignon (L.), *69*, 88, 91, *94*, *95*, 96, *99*, *100*, 102, 125.
Maurice de Tolède, évêque de Burgos, 114, 122, *123*, 128, 129, *130*.
Mauricius hyspanus, 129, 130.
Meersseman (G.), *223*.
Melanchton, 103.
Menasce (P. J. de), *84*.
Menendez Pidal (R.), *86*.
Menessier, *318*.
Menut (A. D.), 223, *225*, 228.
Merlin (N.), *213*.
Migne (J.-P.), 72.
Millas Vallicrosa (J. M.), *114*.
Minio (L.), *110*.
Mohammed, v. Mahomet.
Moïse, 83, 94.
Molinier (A.), 114, 120.
Monneret de Villard (U.), 77, 85, *86*, *87*, *96*, 110, *114*, 130.
Motte (A. R.), 147, *321*.
Mougel (A.), *105*.
Mourad (Y.), *61*.
Muir (W.), *81*, 88, *90*.
Mullach, *310*.
Müller (J. P.), *197*.
Munk (S.), 54.
Muñoz (J.), *110*, 131.

Nardi (Br.), 188, *289*.
Nestorius, 75, 90, 178, 179.
Nicolas de Cues, *86*, 104-106, 110.
Nicolas le Diacre (Pseudo), 75, 111, 121.
Nicolas Trivet, 18, 185.
Nifo (A.), 188, *289*.
Noble (P.), 314.

Œdipe, 232.
Ollé-Laprune (L.), 234, 237, 238.
Omnibene (Maître), *35*.
Origène, 309-311.
Ossinger, 213.
Othon (Maître), 25, 26, 29.
Othon de Lucques, 25, 26.

Paré (G.), *12*, *13*, *14*, *18*, *21*, *30*, *74*.
Paris (P.), *106*.
Pasini, 120.
Paul (Saint), 14, *233*, 236, 300, 306.
Peers (E. A.), *99*.
Pelster (F.), 149, 150, 180, *305*.
Pelzer (A.), *190*, *197*, *201*, *224*, *245*.
Périer (A.), *91*.
Perrier (J.), *146*, 176.
Pesle (O.), *116*.
Pez (B.), *32*.
Pfanmüller (G.), *81*, *125*.
Philippe III le Hardi, *220*.
Philippe IV le Bel, *220*.
Philippe le Bon, duc de Bourgogne, 106.
Philippe le Chancelier, *135*, 139, *140*, 141, 143.
Pierre d'Abano, 219.
Pierre Abélard, *12*, *15*, *18-20*, 26, *28*, *29*, 34, 35, 40, 51, 310.
Pierre Alphonse, 106, 127.
Pierre d'Auvergne, 195, 197, 201.
Pierre le Chantre, *310*.
Pierre de Falco, *198*.
Pierre Lombard, 1, *36*, 178.
Pierre de la Palu, 197.
Pierre de Poitiers, moine de Cluny, 70, 72, 73, 76, 89, 95, 98, 102, 103, 109.

Pierre de Tarentaise, *311*.
Pierre de Tolède, 71, 72, 73, 76, 89, 95, 98, 101, 103, 107, 109.
Pierre le Vénérable, 69-79, 82, 85-87, 95-97, 102-105, 107-113, 120, 130, 131.
Pierre de Vérone (Saint), 148.
Pirotta, *248*, *251*.
Platon, 195, 230, *234*, 235, 247, 260, 261, 263, *283*, 306, 320.
Plotin, 233, 330.
Postel (G.), 112, 115, 117.
Potthast, *122*.
Prantl, *57*.
Priam, 238.
Proclus, 275.
Prosper de Reggio Emilia, *197*, *201*, *220*, *221*.
Ptolémée, *81*.
Ptolémée de Lucques, *310*.
Puech (H. Ch.), *84*.
Pythagore, *261*.

Quétif (J.), 86, *218*, *223*.

Ramsauer, *234*, *236*.
Raoul le Breton, *197*.
Raoul de Hotot, *201*.
Raoul de Laon, *18*, *31*.
Rassow, *70*.
Raymond Lulle, 99.
Raymond Martin, 102.
Raymond, archevêque de Tolède, 70.
Redhouse (J.), *99*.
Reiser (O. L.), *67*.
Renan (E.), 187.
Renier (R.), *74*.
Richard de Conington, *201*.
Richard de Mediavilla, ou de Middleton, *311*.
Richard de Saint-Laurent, *306*.
Ricoldo de Montecroce, 106, *130*, 131.
Robert de Courson, 129.
Robert Grosseteste, 244, 248, *295*, 303, 304, 312, *333*.
Robert de Ketene, 71, 73, 76, 79-81, 85-87, 89, 98, 100-103, 108, 109, 111-114, 116, 118-120, 131.
Robert de Melun, *15*.
Robert (G.), 28.
Robin (L.), *62-64*, *66*, *67*.
Rodrigo Jimenez, archevêque de Tolède, 114, 121, 122, 124, 128.
Roland Bandinelli (Alexandre III), *34*, *35*, *36*.
Roland-Gosselin (M. D.), 149, 150.
Ross (W. D.), *234*.
Rossello (J.), *99*.
Ryer (A. du), 87, 114, 115, 117, 118, *120*.

Sachau (E.), 88.
Sahl ben Bishr, v. Zaël.
Salman (D.-H.), 133, 134, *260*, *287*.
Sarton (G.), *32*.
Sauvaget (J.), *69*.
Schacht (J.), *125*.
Scheffer (Ch.), *106*, *107*.
Schnorr von Carolsfeld (F.), *110*.
Séjourné (P.), *70*.
Semhazzai, *84*.
Sergius, 75, 89, 90, 101.
Serrano (L.), *69*, *70*, 128, *129*.
Serrano y Sanz, *121*.
Sertillanges (A. D.), 172, *173*.
Sidersky (D.), *119*.
Siger de Brabant, 187, 188, 227, 228, 287-289, *290*, 298, 323-328, 333-334, 336.
Siruela (M.), 113.
Smalley (B.), *14*, *18*.
Sócrate, 234, 247, 261, 306, 308, 320.
Solon, 231, 238, 240, 241, 251, 254.
Sophocle, 231, 232, 233, 234.
Souilhé (J.), *230*, *236*.
Steenberghen (F. van), 187, *228*, 260, *287*, *289*, 323, 334.
Stegmüller (F.), *1*, *4*, *17*, 33, 188, *298*, 323, 325.
Steinschneider (M.), 82, *83*.
Suchier (W.), 83.
Sufyān al-Thawri, 126.
Synave (P.), *149*.

Tabari, 125.
Taddeo de Parme, 219.
Taion de Saragosse, *3*.
Abu Talib, 74.
Thalès, *261*.
Themistius, 59, 225.
Théophane, *121*.
Théophraste, 59.
Théry (G.), *70*, *143*.
Thierry de Chartres, 31, 61.
Thomas d'Aquin (Saint), *133*, 145-185, 201, 203, 214, 218-221, 223, 224, 248-253, 256-258, 261-266, 268, 269, 272, 273, 279-281, 291, 292, 294, *295*, 298-300, 308-317, *318*, 319-321, 324-327, 330-333, *334*, 335, 336.
Thomas de Bailly, *198*, *201*.
Thomas Gallus, abbé de Verceil, 128.

Thomas de Sutton, *199*.
Thomas de Wilton, *197*.
Tidjani (Ahmed), *116*.
Tien (A.), *88*, *94*.
Tremblay (P.), *12*, *13*, *14*, *18*, *21*, *30*, *74*.

Ulrich de Strasbourg, 308.
Uri (J.), *80*.

Vajda (G.), *69*, *83*, 84, 90, *99*, *100*, *123*, 124.
Valère Maxime, *310*.
Vanstrenberghe (E.), *105*, *106*.
Vaux (R. de), *135*, *245*.
Vincent de Beauvais, 97, 98, 103, 105-107, 113.
Virgile, 123.

Walafrid Strabon, 14.
Walter Burleigh, 333.
Weil (G.), *80*.
Weisweiler (H.), *1*, 3, *4*, *5*, *11*, *12*, *19*, *20*, 21, *22*, *25*, *26*, 33, 34, *35*, *36*.
Wensinck (A. J.), *75*, *84*.
Wilmart (A.), *14*, *18*, *19*, *72*.
Wüstenfeld, *113*.
Wutolf, 17-19, 22, 25, 29, 32.

Xiberta (B. M.), *195*.

Yahia ibn 'Adi, 88, 91.
Yasïd, 80.
Zael (Sahl ben Bishr, dit), 80.
Ziolecki (B.), *74*.
Zoroastre, 95, 108.
Zotenberg (H.), *90*.
Zumkeller (A.), *331*.

TABLE DES ÉCRITS ANONYMES CITÉS

Coran, 72, 77, 78, 84, 85-87, 89, 90, 96-98, 101, 102, 104-120, 123-127, 131.
De spiritu et anima, 137, 139, 143.
Glossa ordinaria, 14.
Liber de causis, 149, 151, 152, 154, 275.
Liber de causis primis et secundis, 129, 130.
Liber de intelligentiis, 152.
Liber de vera philosophia, 22-24, 29.
Liber pancrisis, *22*, *29*.
Sententiae Atrebatenses, 2, 4, 36.
Sententiae Berolinenses, 4, 5, 33, 37, 40, 41, 43, 46, 52.
Sententiae « Deus, de cujus principio », 37, 41, 43, 47.
Sententiae divinae paginae, 2, 6, 9, 10, *11*, 12, 17, 19, 22, 26, 31, 32, 36-42, 44, 46, 48, 49, 51.
Sententiae divinitatis, 34.
Sententiae Florianenses, *35*.
Sententiae « Prima rerum origo », 35, 36.
Sententiae « Principium », 2-6, 9, 10, *11*, 17, 19, 21, 26, 31, 32, 36-38, 41, 44, 46, 48, 50, 51.
Sententiae Varsovienses, 4.
Summa Sententiarum, 1, 2, 8-10, 21-33, 37-41, 44-46, 48-52.
Théologie d'Aristote, 54.

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS

Avignon, *Bibl. mun.* **1071**, *201*.
Avranches, *Bibl. mun.* **19**, *29*.
Berlin, *Staatsbibl. Theol. lat. oct.* **140**, *31*.
Cambridge, *Caius and Gonville Coll.* **151**, *18*.
Cambridge, *Caius and Gonville Coll.* **508**, 214.
Cambridge, *Corpus Christi Coll.* **335**, 97, 111.
Copenhague, *Kgl. bibl. Thott.* **164**, *142*.
Cues, *Hopital* **108**, 97, 110.
Douai, *Bibl. mun.* **381**, *72*.
Dresde, *Sächsische Landesbibl.* **A 120 b.**, 110, 113.
Erlangen, *Univ. Bibl.* **485**, *189*.
Erfurt, *Amplon.* **F. 13**, *189*.
Florence, *Laurent. Conv. soppr.* **145**, *17*.
Heidelberg, *Univ. Bibl. lat.* **710**, 18.
Leyde, *Univ. Arabe* **1444** et **1445**, 53.
Montpellier, *Ec. Méd.* **413**, *11*.
Munich, *Staatsbibl. lat.* **7972**, *33*.
Munich, *Staatsbibl. lat.* **14730**, *17*.
Oxford, *Bodl. Laud. Misc.* **537**, 109-110.
Oxford, *Bodl. Selden supra* **31**, *96*, 97, 110, 113.
Oxford, *Bodl. Or. Arabe* **CXXVII**, 80.
Oxford, *Corpus Christi Coll.* **184**, *96*, 97, 110.
Paris, *Arsenal* **1162**, 77-96, *101*, *102*, 108, 109, 118, 119.
Paris, *Mazarine* **708**, *11*.
Paris, *Mazarine* **779**, *306*.
Paris, *Mazarine* **780**, 113, 114, 116, 118-125.
Paris, *Mazarine* **889**, *312*.
Paris *Nationale Arabe* **258**, *90*.
Paris *Nationale Arabe* **1451**, *123*.
Paris *Nationale Arabe* **1973**, 84.
Paris *Nationale Arabe* **1974**, 84-85.
Paris *Nationale fr.* **69**, 106.
Paris *Nationale fr.* **70**, 106.
Paris *Nationale fr.* **947**, 106.
Paris *Nationale fr.* **948**, 106-108.
Paris *Nationale lat.* **3228**, *263*.
Paris *Nationale lat.* **3238 B.**, *310*.
Paris *Nationale lat.* **3390**, *79*, 97, 110.
Paris *Nationale lat.* **3391**, *79*, *96*, 97, 99-100, 110.
Paris *Nationale lat.* **3392**, *79*, 111.
Paris *Nationale lat.* **3393**, 96, 97, 110.
Paris *Nationale lat.* **3394**, 120, 125-127.
Paris *Nationale lat.* **3649**, 96, 112.
Paris *Nationale lat.* **3650**, *105*.
Paris *Nationale lat.* **3668**, *79*, *96*, 97, 110.
Paris *Nationale lat.* **3669**, *79*, 112.
Paris *Nationale lat.* **3670**, 112.
Paris *Nationale lat.* **3881**, 29.
Paris *Nationale lat.* **6064**, 97, 99, 100, 109, 131.
Paris *Nationale lat.* **10633**, *310*.
Paris *Nationale lat.* **12999**, 17, *22*.
Paris *Nationale lat.* **14503**, *75*, 97, 99, 100, 110, 111, 120.
Paris *Nationale lat.* **14698**, 211, 212, 224-229, 269, *270*, *271*, 275, 278, 282, *283*, *292*, *294*, *295*, 296, *298-300*, *319*, *321-323*.
Paris *Nationale lat.* **14899**, *304*.
Paris *Nationale lat.* **15106**, 190, 193, 200, 209-213, *214*, *220*, 223, 225, 226, *276*, *279*, *290*, *292*, *293*, 300, *319*, *321*, *322*, *324*, *326*.
Paris *Nationale lat.* **15120**, *31*.
Paris *Nationale lat.* **15901**, *308*.
Paris *Nationale lat.* **15952**, 135-142.
Paris *Nationale lat.* **16089**, 222-224, *270-274*, *277*, *294-300*, *321*, *322*, *324*, *326-328*.
Paris *Nationale lat.* **16528**, 29.
Paris *Nationale lat.* **16582**, *245*, *248*, *256*, *295*, *303*, *304*.
Paris *Nationale lat.* **18113**, *22*.
Paris *Nationale Syriaque* **204**.
Paris *Nationale Syriaque* **205**.
Prague, *Cap. metr.* **LXII (1307)**, *142*.
Rome *Angelica* **562**, *218*.

VATICANE *lat.* **722**, *250*, *260*, *267*, *268*, *305*, *306*.
VAT. *lat.* **832**. 190-196, 198, 200, 204, 205, 210, 213, 214, 215, *220*, *221*, *270-274*, *276-286*, *294-300*, *319*, *321*, *322*, *324*, *326*.
VAT. *lat.* **932**, *203*.
VAT. *lat.* **1086**, *197-198*, *201*, *219*, *221*.
VAT. *lat.* **2169**, *204*, *206*.
VAT. *lat.* **2172**, 189-196, 198, 200, 204, 205, 210, 213, *218*, *220*, *221*, *270-274*, *276-286*, *289-300*, *319*, *321*, *322*, *324*, *326*.
VAT. *lat.* **2173**, 189, *192*, *193*, 211, 213, *214*, 215, *220*, 221, *270-274*, *276-286*, *289-292*, *293*, *295-296*, *299-300*, *320*.
VAT. *lat.* **2923**, *105*.
VAT. *lat.* **4071**, 131.
VAT. *lat.* **4072**, 131.
VAT. *lat.* **4452**, *218*.
VAT. *Barb. XI*, *127*, *33*.
VAT. *Borgh.* **328**, *263*.
VAT. *Ottob. lat.* **196**, 185.
VAT. *Ottob. lat.* **1126**, *201*.
VAT. *Reg. lat.* **627**, *75*.
SAINT-OMER, *Bibl. mun.* **673**, 333.
STUTTGART, *Landes bibl. Theol. phil. Q.* **253**, 3-4, *11*, 37.
TOULOUSE, *Bibl. mun.* **242**, *264*, *305*, *320*.
TROYES, *Bibl. mun.* **1235**, 97, 110.
TURIN, *Naz.* **CLVI e IV 17**, 112, 113.
TURIN, *Naz.* **CLXIV F. V. 35**, 120.
VIENNE, *Staatsbibl. lat.* **113**, 142.
VIENNE, *Staatsbibl. lat.* **854**, *12*.
VIENNE, *Staatsbibl. lat.* **1018**, *29*.
VIENNE, *Staatsbibl. lat.* **1290**, *29*.
VIENNE, *Staatsbibl. lat.* **2291**, 142.
VIENNE, *Staatsbibl. lat.* **2318**, 142.
VIENNE, *Staatsbibl. lat.* **4297** [*Theol. 903*], **120**.
VIENNE, *Staatsbibl. lat.* **4815** [*Univ. 453*], 112.

TABLE DES MATIÈRES

La tradition des Sentences d'Anselme de Laon, par René Silvain 1- 52

1. Le fonds commun des textes de l'Ecole de Laon, p. 2. — 2. Le caractère systématique des Sentences d'Anselme de Laon, p. 11. — 3. La reproduction des Sentences d'Anselme de Laon dans les textes de son école, p. 17. — 4. La Somme des Sentences dans le cadre de la tradition de Laon, p. 21. — 5. La Somme des Sentences et les Sentences d'Anselme de Laon, p. 26. — 6. Vue d'ensemble sur la tradition littéraire de l'Ecole de Laon, p. 31. — Appendice. Reconstitution partielle des Sentences d'Anselme de Laon, p. 37. — 1) Le traité « De Trinitate », p. 38 ; 2) Le traité « De Creatione », p. 41 ; 3) Le traité « De Redemptione », p. 48.

Une Logique moderne à l'époque médiévale : la Logique d'Avicenne, par Amélie-Marie Goichon 53- 68

Deux traductions latines du Coran au Moyen âge, par Marie-Thérèse d'Alverny 69-131

1. La Collection de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, p. 69. — 2. Les traductions de Marc de Tolède : le Coran, l'Aqida d'Ibn Tūmart et un traité apologétique, p. 113.

Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme latin, par D. H. Salman 133-144

Le Quodlibet 9 est bien de saint Thomas. L'article sur l'infini en acte est à lui seul probant, par J. Isaac 145-186

1. Le raisonnement de M. Glorieux, p. 145. — 1) La date du quodlibet 9 d'après M. Glorieux, p. 146 ; 2) Le quodlibet 9 trop beau pour être de saint Thomas en 1256-1257, d'après M. Glorieux, p. 148 ; 3) Les indices littéraires dénotent selon M. Glorieux un autre auteur que saint Thomas, p. 152 ; 4) Le « secundum Philosophum in libro de causis », p. 154. — 2. L'article premier du quodlibet 9, p. 155. — 1) 2 De Veritate a. 10, p. 155 ; 2) Quodlibet 9, a. 1, p. 159 ; 3) Les antécédents du quodlibet 9, a. 1, et sa valeur, p. 162 ; 4) Du quodlibet 9 au IIIe livre des Physiques, p. 167 ; 5) Les derniers écrits, p. 173. — 3. Remarques sur quelques articles du quodlibet 9, p. 177. — 1) Quodlibet 9, a. 2, p. 177 ; 2) Quodlibet 9, a. 3, p. 179 ; quodlibet 9, a. 4, p. 179 ; 4) quodlibet 9, a. 5, p. 180 ; 5) quodlibet 9, a. 8, p. 180 ; 6) quodlibet 9, a. 9, p. 183 ; 7) quodlibet 9, a. 12, p. 184 ; 8) quodlibet 9, a. 13, p. 184. — Conclusion, p. 185.

Trois commentaires « averroïstes » sur l'Ethique à Nicomaque, par R. A. Gauthier 187-336

I. Les Textes p. 189. — 1) Le Commentaire du Vatican, p. 189 ; Les formes du texte, p. 190 : *a*) la forme originale du texte (mss. Vat. lat. 832 et 2172), p. 190 ; *b*) le remaniement du ms. Vat. lat. 2173, p. 193 ; *c*) le remaniement du ms. B. N. lat. 15106, p. 209 ; l'auteur et la date,

p. 213. — 2) Les « Questiones supra decem libros Ethicorum » de Gilles d'Orléans, p. 222 ; 3) Les Questions sur l'Ethique du ms. Paris Nat. lat. 14698, p. 224.

II. La Doctrine, p. 229. — 1) Le problème du bonheur. La doctrine aristotélicienne du bonheur, p. 230 ; *a*) Le problème, p. 230 ; *b*) La cause du bonheur, p. 234 ; *c*) Peut-on dire d'un homme qu'il est heureux avant sa mort ?, p. 237 ; *d*) La contemplation aristotélicienne, p. 242 ; 2) L'interprétation albertino-thomiste, p. 244 ; *a*) L'homme peut-il conquérir son bonheur lui-même, sans Dieu ?, p. 245 ; *b*) L'homme peut-il être heureux en cette vie ?, p. 250 ; *c*) Aristote a-t-il nié le bonheur de l'autre vie ?, p. 253 ; *d*) Pourquoi Aristote n'a-t-il pas parlé du bonheur de l'autre vie ?, p. 258 ; *e*) Contemplation philosophique et contemplation chrétienne, p. 265. — 3) L'Aristotélisme intégral, p. 269. — *a*) Dieu ne peut pas être la cause immédiate du bonheur de l'homme, p. 269 ; *b*) L'homme peut trouver en cette vie le bonheur parfait, p. 278 ; *c*) Aristote n'a pas nié le bonheur de l'autre vie, p. 281 ; *d*) Pourquoi le philosophe ne parle-t-il pas du bonheur de l'autre vie ?, p. 283 ; *e*) La contemplation philosophique, p. 288. — 2. Magnanimité et humilité. Le problème. La doctrine aristotélicienne des vertus, p. 294 ; le courage, p. 294 ; le juste milieu : virginité et douceur, p. 298 ; la pauvreté, p. 299 ; la continence, p. 300 ; magnanimité aristotélicienne et humilité chrétienne, p. 301. — La solution albertino-thomiste: *a*) La solution albertinienne, p. 306 ; *b*) Les hésitations de saint Thomas, p. 309 ; Pourquoi Aristote n-a-t-il pas parlé de l'humilité ?, p. 309 ; Une solution malheureuse, p. 313 ; Retour à L'humilité selon Aristote, p. 321. La condamnation de 1277, p. 329. — 1) La réaction franciscaine, p. 329 ; 2) La condamnation, p. 331. — Conclusion, p. 334.

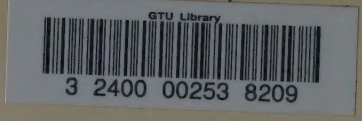
Index des noms de personnes 337-342

Index des écrits anonymes 342

Index des manuscrits 343-344

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES

DÉPOT LÉGAL : 1er TRIMESTRE 1949



DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
v.16
1947-
CBPaG

v.16
1947-
48

34860

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709